ANTAIOS

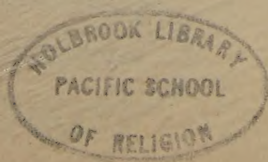
Herausgegeben von

MIRCEA ELIADE UND ERNST JÜNGER

BAND I

ERNST KLETT VERLAG STUTTGART

1960



v. 1
1960

89900

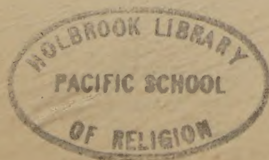
Mit Beiträgen von

J. M. Arguedas · P. Arnold · V. Bazala · B. und A. Boehm · A. Brelich
R. Caillois · W. Engler · J. Evola · H. Fischer · E. Gradmann · R. D. Gray
G. F. Hartlaub · C. Hentze · N. Himmelmann-Wildschütz · E. Holm
M. Jouhandeau · F. G. Jünger · Graf M. Keyserling · G. Kranz · K. U. Leistikow
H. Leyser · J. Marías · J. Maringer · R. Merkelbach · A. Meyer-Abich
H. Michaux · G. Neeße · R. Pannwitz · St.-J. Perse · L. van der Post
Th. de Quincey · M. Rassem · E. Rosenstock-Huessy · D. de Rougemont
L. Schmidt · H. Schumacher · G. Siegmund · W. von den Steinen
J. de Vries · L. Wiesmann · G. Zacharias · R. C. Zaehner

Schriftleitung:
Philipp Wolff-Windegg

Alle Rechte vorbehalten
Fotomechanische Wiedergabe nur mit Genehmigung des Verlages
© Ernst Klett Verlag, Stuttgart 1960 . Printed in Germany
Satz und Druck: Ernst Klett, Stuttgart

INHALT



HOLBROOK LIBRARY
PACIFIC SCHOOL
OF RELIGION

DER MAGISCHE FLUG

Mircea Eliade

Im Rahmen seiner Theorien vom Herrschertum sah der große englische Anthropologe A. M. Hocart die Ideologie des »magischen Fluges« im Zusammenhang mit der Einrichtung des Gottkönigtums und letztlich von diesem abhängig. Wenn die Könige Südostasiens und Ozeaniens auf den Schultern getragen wurden, so deswegen, weil sie wegen ihrer Gottähnlichkeit nicht den Boden berühren durften; wie Götter »flogen sie durch die Lüfte [1]«. Die Königsideologie schließt wohl, in der einen oder anderen Form, die Idee der Himmelfahrt ein. In seiner viel beachteten Studie, die eine ganze eigene Literatur hervorrufen sollte, hat E. Bickermann gezeigt, daß die Apotheose des römischen Imperators eine solche Himmelfahrt mitbesagte [2]. Die kaiserliche Apotheose hat eine lange Geschichte, man könnte sagen: eine Vorgeschichte, in der orientalischen Welt. An Hand seiner jüngsten Studien über die Königsideologie und das Schema *(pattern)* des Herrscherrituals im alten Vorderasien hat G. Widengren glänzend diesen Komplex der Himmelfahrt herausgearbeitet: trotz den unvermeidlichen Unterschieden, die sich aus der Verschiedenheit der Kulturen und den geschichtlich bedingten Abwandlungen ergeben, sind die Symbolik und das Konzept der Erhöhung des Herrschers durch Jahrtausende lebendig geblieben. Ja noch mehr: dasselbe *pattern* ist auch im archetypischen Bild und in der mythischen Biographie des göttlichen Boten, des Erwählten und des Propheten erhalten geblieben [3].

Ähnliche Verhältnisse begegnen in China. Der erste Herrscher, der, nach der Überlieferung, zu fliegen vermochte, war der Kaiser Chouen (2258 bis 2208 nach der chinesischen Zeitbestimmung): die beiden Töchter des Kaisers Yao, allem Anschein nach furchtbare Zauberinnen, offenbarten Chouen die Kunst, »wie ein Vogel zu fliegen«. Es gibt auch andere Beispiele von Kaisern, die durch die Lüfte flogen. B. Laufer hat mit reichem Material dargelegt, wie besessen die Chinesen von der Idee des »magischen Fluges« waren, welche sich auch in unzählige Legenden, die von fliegenden Wagen und anderen Apparaten handelten, übersetzte [4]. Es gibt sogar Fälle von

»Raub-Apotheosen«: Der gelbe Kaiser, Hoang-ti, wurde von einem bärtigen Drachen in den Himmel entführt, zusammen mit seinen Frauen und Ratgebern, insgesamt siebzig Menschen.

Aber schon jene Einzelheit, daß der Kaiser Chou die Kunst des Fliegens von zwei Zauberinnen gelernt hatte, läßt vermuten, daß dieser mythisch-rituelle Komplex nicht eine Schöpfung der Königsideologie sei. Bezeichnenderweise wird mit dem Wort »gefiederter Weiser« oder »gefiederter Gast« der taoistische Priester bezeichnet. »Sich fliegend zum Himmel erheben« wird im Chinesischen folgendermaßen zum Ausdruck gebracht: »mit Hilfe von Vogelfedern ist er verwandelt worden und aufgestiegen wie ein Unsterblicher [5]«. Die Taoisten und Alchemisten hatten die Macht, sich in die Luft zu erheben [6]. Die Vogelfedern stellen eines der häufigsten Symbole des magischen Fluges dar und sind als solches schon in der ältesten chinesischen Ikonographie reichlich bezeugt [7].

Begnügen wir uns mit der Feststellung, daß der »magische Flug« die Sphäre des Herrschertums überschreitet und daß er zeitlich der Begründung der Königsideologie vorausgeht. Wenn die Herrscher sich in den Himmel zu erheben vermögen, so deshalb, weil sie nicht mehr den Bedingungen der menschlichen Natur unterliegen. Sie sind aber nicht die einzigen noch die ersten menschlichen Wesen, die eine solche seinshafte Wandlung verwirklicht haben. Wir wollen versuchen, die existentielle Situation freizulegen und zu beschreiben, welche die Kristallisation dieses umfangreichen Komplexes von Mythen, Riten und Legenden um den »magischen Flug« erst ermöglicht hat.

Um es gleich vorwegzunehmen: das Übersteigen der menschlichen Natur bedeutet nicht notwendig eine »Vergottung« — welches Konzept allerdings für die Ideologie der göttlichen Herrscher wesentlich ist. Die chinesischen und indischen Alchemisten, die Yogis, Weisen und Mystiker, wie auch die Zauberer und Schamanen behaupten, wiewohl sie fliegen können, doch nicht, Götter zu sein. Ihre Daseinsweise beweist vor allem, daß sie an der Natur der »Geister« teilhaben; und es wird sich bald zeigen, welche Bedeutung einer solchen Teilhabe für das Verständnis der archaischen Anthropologie zukommt.

Bemühen wir uns um eine erste Orientierung in dem riesigen Aktenstoß zum »magischen Flug«! Es empfiehlt sich, das Material zunächst in zwei

große Kategorien zu scheiden: 1. die Gruppe der Mythen und Legenden, die von Flugabenteuern mythischer Ahnen erzählen, die Märchen vom Typ der »magischen Flucht« und, allgemein, alle Legenden von Vogelmenschen (oder Menschen mit Vogelfedern); 2. die Gruppe der Riten und Glaubensvorstellungen, die eine konkrete Erfahrung des »Fluges« oder der Himmelfahrt zur Voraussetzung haben. Es sind vor allem die Zeugnisse dieser zweiten Kategorie, von denen wir eine Erhellung der geistigen Situation erwarten, welche der Herausbildung jenes Komplexes, der uns beschäftigt, zugrunde liegt. Über den ekstatischen Charakter der Himmelfahrt kann kein Zweifel bestehen. Wir wissen, daß die Ekstasetechniken für jenes Phänomen grundlegend sind, das allgemein unter dem Namen Schamanismus bekannt ist. Der »Flug« drückt plastisch die Fähigkeit gewisser bevorzugter Individuen aus, willentlich den Körper zu verlassen und »im Geist« durch die drei kosmischen Bereiche zu reisen. Man unternimmt den »Flug«, d. h. man verursacht die Ekstase (die nicht notwendig mit der Trance verbunden sein muß), entweder um die Seele eines geopferten Tieres in den höchsten Himmel zu tragen und als Gabe dem Himmelsgott darzubieten, oder um die Seele eines Kranken zu suchen, von der man annimmt, daß sie sich verirrt habe oder von Dämonen geraubt worden sei – und in diesem Fall kann die Reise ebenso in horizontaler Richtung erfolgen, in entfernte Gegenden, wie in vertikaler, in die Unterwelt –, oder schließlich, um die Seele eines Toten zu ihrer neuen Wohnstätte zu geleiten. Außer diesen ekstatischen Reisen, die einem kollektiven religiösen Ziel dienen, geschieht es freilich auch, daß der Schamane für seine eigenen geistlichen Bedürfnisse die Ekstase erfährt oder sucht. Unabhängig von dem sozial-religiösen System, das die Tätigkeit des Schamanen beherrscht und legalisiert, muß der Schamanenschüler immer die Prüfungen einer Einweihung bestehen, welche die Erfahrung eines symbolischen »Todes« und einer »Auferstehung« beinhaltet. Während der Einweihung soll die Seele des Schülers in den Himmel und in die Unterwelt reisen. Der »schamanische Flug« ist offensichtlich mit einem rituellen »Tod« gleichbedeutend: die Seele verläßt den Körper und entfliegt in den Lebenden unzugängliche Sphären. Durch seine Ekstase wird der Schamane den Göttern, Toten und Geistern gleich: die Fähigkeit zu »sterben« und »aufzuerstehen«, d. h. willentlich den Körper zu verlassen und

wieder anzunehmen, ist das Kennzeichen, daß er die menschliche Natur überstiegen hat.
Hier ist nicht der Ort, sich über die Mittel zu verbreiten, mit denen die Schamanen die Ekstase erstreben. Halten wir einfach fest, daß sie ohne Unterschied behaupten, wie Vögel zu fliegen, auf einem Roß oder einem Vogel zu reiten, oder auf ihrer Trommel davonzufliegen [8]. Dieses spezifisch schamanische Instrument spielt eine besondere wichtige Rolle bei der Vorbereitung der Trance; auch die Schamanen Sibiriens und Zentralasiens sagen aus, daß sie auf ihren Trommeln sitzend durch die Luft reisen. Dieselbe ekstatische Technik begegnet uns in Tibet bei den Bon-po-Priestern [9]; und auch in Kulturen, wo der Schamanismus im strengen Wortsinn wenig verbreitet ist, wie etwa in Afrika, findet man sie [10].
So liegt also in der ekstatischen Aufstiegserfahrung jene ursprüngliche existentielle Situation, welche den Symbolen und Bildern, die sich auf den »magischen Flug« beziehen, zugrunde liegt. Es wäre nutzlos, den »Ursprung« eines solchen symbolischen Komplexes in einem bestimmten Kulturkreis oder in einem bestimmten Zeitpunkt der Menschheitsgeschichte ausfindig zu machen. Obwohl besonders dem Schamanismus eigentümlich, sind doch die Ekstase wie die mir ihr verbundenen Riten, Symbole und Glaubensvorstellungen weithin in allen anderen archaischen Kulturen bezeugt. Sehr wahrscheinlich ist die ekstatische Erfahrung in ihren unzähligen Aspekten der menschlichen Natur an sich zugehörig, in dem Sinn, daß sie einen Wesensbestandteil dessen darstellt, was man als Bewußtwerden der spezifisch menschlichen Situation im Kosmos bezeichnet.
All dies tritt noch deutlicher hervor, wenn wir die andere Gruppe von Zeugnissen betrachten. Für unseren Zweck ist es gleichgültig, ob der epische Inhalt solcher Mythen und Legenden unmittelbar von einer wirklichen ekstatischen Erfahrung (Trance des schamanischen Typs) abhänge, oder ob er eine traumhafte Schöpfung sei, oder einfach ein Produkt reiner Einbildung. Unter einem bestimmten Gesichtspunkt haben das Traumhafte und die Einbildung Teil an dem Ansehen der Ekstase: es wird sogleich deutlich werden, in welchem Sinn diese Teilhabe zu verstehen ist. Erinnern wir uns zunächst, daß die Tiefenpsychologen in der Dimension der Vorstellungsbilder eine vitale Dimension erkannt haben, die für das menschliche Wesen in seiner Gesamtheit von urtümlicher Bedeutung ist.

Die eingebildete Erfahrung ist für den Menschen ebenso grundlegend wie die Erfahrung des Tagbewußtseins und die praktische Tätigkeit. Wenn auch die Struktur ihrer Wirklichkeit nicht mit der Struktur der »objektiven« Wirklichkeiten des praktischen Lebens zu vergleichen ist, ist die Welt der Vorstellungen doch nicht »unwirklich«. Ihre Bedeutung für die philosophische Anthropologie wird sich gleich erweisen.

Was uns zuerst bei den Mythologien und Sagen vom »magischen Flug« auffällt, ist ihre Urtümlichkeit und ihre allgemeine Verbreitung. Übereinstimmend wird das Thema der »magischen Flucht« zu den ältesten Sagenmotiven gerechnet: man begegnet ihm überall und gerade in den archaischen Kulturschichten [11]. Genau genommen handelt es sich nicht um einen »Flug«, sondern um eine schwindelerregende Flucht, meist in horizontaler Richtung, was verständlich wird, wenn die grundlegende Idee des Märchens, wie die Folkloristen annehmen, das Entrinnen eines jungen Helden aus dem Bereich des Todes und seine Verfolgung durch eine schreckliche, den Tod personifizierende Gestalt ist. Es wäre interessant, länger, als es hier möglich ist, die Struktur des Raumes zu analysieren, in dem sich die magische Flucht abspielt: man fände da alle Elemente der Angst, der höchsten Anstrengung, unmittelbarer Gefahr zu entgehen, sich von der Nähe eines Schrecklichen zu befreien. Der Held flieht schneller als die Zauberpferde, schneller als der Wind, so schnell wie der Gedanke – und doch gelingt es ihm erst zu allerletzt, seinen Verfolger abzuschütteln. Beachten wir, daß er nicht zum Himmel davonfliegt, sich nicht in der reinen Vertikalen nach oben flüchtet. Das räumliche Universum der »magischen Flucht« bleibt das der Menschen und des Todes: es wird nie überschritten. Die Geschwindigkeit erreicht eine phantastische Intensität, und doch wird der Raum nicht durchbrochen. Die Gottheit greift in diesen Alptraum, in diese Flucht des Menschen vor dem Tod nicht ein; freundliche Tiere oder Feen helfen dem Menschen; magische Gegenstände wirft er über seine Schulter, die sich in riesige natürliche Hindernisse (Berge, Wälder, Meere) verwandeln – diese sind es, die schließlich seine Rettung bewirken. Hier besteht keine Gemeinsamkeit mit dem »Flug«. Aber diese Welt der Angst und der atemraubenden Geschwindigkeiten ist wichtig, um daraus ein wesentliches Element zu gewinnen: den verzweifelten Versuch, sich aus der Nähe eines Entsetzlichen zu *erretten,* sich zu *befreien.*

In den zahllosen Mythen, Märchen und Legenden, die von Menschen oder übermenschlichen Wesen erzählen, welche zum Himmel fliegen und sich frei zwischen Erde und Himmel bewegen, sei es mit Vogelflügeln, sei es auf andere Weise, stellt sich der Raum in ganz anderer Weise dar. Dieser Mythen- und Sagen-Komplex wird nicht durch die Geschwindigkeit des Fluges, die dramatische Intensität der Luftreise gekennzeichnet, sondern durch die Tatsache, daß *die Schwere aufgehoben ist*, daß sich eine seinshafte Wandlung in dem Menschen selber ereignet hat. Wir können hier unmöglich alle Arten und Abwandlungen des »Fluges« und der Verbindung zwischen Erde und Himmel aufzählen. Es genüge die Feststellung, daß das Motiv allgemein verbreitet ist [12] und daß es zu jener Gruppe gehört, die einerseits den himmlischen Ursprung der ersten Menschen zum Inhalt hat und andererseits den paradiesischen Zustand des uranfänglichen *illud tempus*, da der Himmel der Erde so nahe war, daß der mythische Ahn ihn leicht durch Ersteigen eines Gebirges, eines Baumes oder einer Liane erreichen konnte.

Für unseren Zweck ist vor allem eine Tatsache wichtig: daß das Motiv des »Fluges« und der Himmelfahrt auf allen Stufen der archaischen Kulturen bezeugt ist, sowohl in den Ritualen und Mythologien der Schamanen und Ekstatiker, wie auch in den Mythologien und Sagen der anderen Mitglieder der Gesellschaft, die nicht auf Grund der Intensität ihrer religiösen Erfahrung eine Sonderstellung beanspruchen. Mit anderen Worten, Himmelfahrt und »Flug« sind Teil einer allgemeinen Erfahrung der gesamten primitiven Menschheit. Daß diese Erfahrung eine grundlegende Dimension des Geistes darstellt, beweist die spätere Geschichte der Symbolik der Himmelfahrt. Erinnern wir uns an die Bedeutung, welche die Symbole des Seelenvogels, der »Flügel der Seele« usw. gewinnen, ebenso wie die Bilder, welche das geistliche Leben als »Erhebung«, die mystische Erfahrung als Aufstieg ausdrücken usw. Wir müssen uns auf einige Anspielungen beschränken, die sich auf die Symbolik des Vogels beziehen [13]. Das mythisch-rituelle Thema »Vogel-Seele-ekstatischer Flug« hat sich wahrscheinlich schon in der paläolithischen Epoche gebildet; tatsächlich kann man in diesem Sinn einige Zeichnungen in Altamira deuten (Menschen mit Vogelmasken) und ebenso das berühmte Relief von Lascaux (Mensch mit Vogelkopf), in dem Horst Kirchner die Darstellung einer schamanischen

Trance gesehen hat[14]. Was die mythischen Vorstellungen vom Seelenvogel und vom Vogel als Seelengeleiter betrifft, so sind diese hinlänglich studiert worden, so daß man sich hier mit dem bloßen Hinweis begnügen kann. Eine Fülle symbolischer Bedeutungen, die sich auf das geistliche Leben und insbesondere auf die Kräfte des Erkennens beziehen, ist mit den Bildern des »Fluges« und der »Flügel« verbunden. Der »Flug« drückt das Erkennen aus, das Verstehen geheimer Dinge oder metaphysischer Wahrheiten. »Der Verstand *(manas)* ist der schnellste der Vögel«, sagt *Rig Veda* VI, 9, 5. Und *Pañcavimça Brahmana* VI, 1. 13 präzisiert: »Der Verstehende hat Flügel.« Man sieht, wie das archaische, archetypische Bild des »Fluges« neue Bedeutungen aufnimmt, die im Zuge neuer Bewußtwerdungen entdeckt werden. Wir werden sogleich auf diesen Vorgang der Neubewertung zurückkommen.

Das außerordentliche Alter und die allgemeine Verbreitung der Symbole, Mythen und Legenden vom »Flug« stellen ein Problem, das den Horizont des Religionsgeschichtlers übersteigt und auf die Ebene der philosophischen Anthropologie hinüberführt. Gleichwohl können wir es nicht vernachlässigen: übrigens war es ja unsere Absicht zu zeigen, daß die ethnographischen und religionsgeschichtlichen Zeugnisse, insofern sie ursprüngliche geistige Situationen zum Ausdruck bringen, geeignet sind, den Phänomenologen und den Philosophen zu interessieren. Wenn man nun den »Flug« und alle parallelen Symbole in ihrem Zusammenhang betrachtet, wird ihre Bedeutung ohne weiteres sichtbar: alle drücken die vollzogene Durchbrechung der Welt der täglichen Erfahrung aus. Das doppelte Ziel dieser Durchbrechung ist klar: Durch den »Flug« wird sowohl die *Transzendenz* wie die *Freiheit* erreicht. Man braucht nicht zu betonen, daß auf den archaischen Kulturstufen keine Begriffe, die »Transzendenz« und »Freiheit« bezeichnen, begegnen — aber die Erfahrung ist da, und diese Tatsache ist bedeutsam. Einerseits beweist sie, daß die Wurzeln der Freiheit in den Tiefen der Psyche zu suchen sind und nicht in durch bestimmte historische Momente erzeugten Bedingungen; anders ausgedrückt: daß das Streben nach vollkommener Freiheit zu den wesentlichen Sehnsüchten des Menschen gehört, wie auch immer seine Kulturstufe und die Form seiner gesellschaftlichen Verfassung sei. Die unendlich wiederholte Schöpfung jener zahllosen imaginären Welten, in denen der Raum und die Schwere

überwunden sind, bezeugt uns eindringlich die wahre Dimension des menschlichen Wesens. Die Sehnsucht, die Fesseln, die ihn an die Erde ketten, zu brechen, ist nicht das Ergebnis komischen Zwanges oder wirtschaftlicher Unsicherheit — sie ist mit der Existenz des Menschen gegeben, insofern er sich einer Seinsweise erfreut, die in der Welt einzig ist. Solche Sehnsucht, sich von seinen Begrenzungen zu befreien, welche als Verlust empfunden werden, und Ursprünglichkeit und Freiheit zurückzugewinnen, eine Sehnsucht, die, in unserem Beispiel, durch die Symbole des »Fluges« ausgedrückt wird, muß zu den spezifischen Kennzeichen des Menschen gerechnet werden.

Die Durchbrechung der Ebene, die im »Fluge« verwirklicht wird, bedeutet andererseits auch ein transzendentes Geschehen. Es ist nicht unwichtig, daß uns schon auf den ältesten Kulturstufen das Streben begegnet, die menschliche Natur »nach oben« zu überwinden, sie durch ein Übermaß an »Vergeistigung« zu verwandeln. Denn alle Mythen, Riten und Legenden, an die wir im Vorstehenden erinnert haben, kann man aus der Sehnsucht verstehen, daß der menschliche Leib sich wie ein »Geist« verhalte, daß die leibliche Seinsweise des Menschen in Seinsweise des Geistes gewandelt werde.

Lange Analysen wären notwendig, diese wenigen Bemerkungen zu erläutern und auszuführen. Aber einige Ergebnisse scheinen uns bereits gewonnen zu sein, und wir beschränken uns darauf, diese zu skizzieren. Das erste ist allgemeiner Ordnung, es betrifft die Religionsgeschichte in ihrer Gesamtheit. Wir haben an anderer Stelle darauf hingewiesen, daß selbst dort, wo das religiöse Leben nicht von den Himmelsgöttern beherrscht wird, doch die Symbolik der Himmelfahrt weiter besteht und immer die *Transzendenz* ausdrückt[15]. Es scheint uns daher, daß die Beschreibung einer Religion ausschließlich auf der Basis ihrer besonderen Einrichtungen und ihrer beherrschenden mythologischen Themen sie nicht erschöpft: das wäre wie die Beschreibung eines Menschen, die sich ausschließlich auf sein Verhalten in der Öffentlichkeit stützte, aber seine geheimen Leidenschaften, seine Sehnsüchte, seine existentiellen Widersprüche und seine ganze Vorstellungswelt überginge, welche ihm doch viel wesentlicher zugehören als die fertigen Meinungen, die er ausspricht. Wenn man bei der Beschreibung irgendeiner Religion ebenso alle in den mündlich überlieferten Mythen,

Legenden und Märchen unausdrücklich eingeschlossene Symbolik berücksichtigte, und auch die Symbolik, die in der Bauweise der Wohnung und in verschiedenen Gebräuchen zum Ausdruck kommt — dann würde man eine ganze Dimension religiöser Erfahrung entdecken, die im öffentlichen Kult und in den offiziellen Mythologien fehlt oder kaum zu ahnen ist. Daß diese Gruppe eingeschlossener Glaubensvorstellungen im religiösen Leben »verdrängt« und verschleiert wurde bzw. einfach »ausgefallen« ist, das ist ein anderes Problem, bei dem wir uns hier nicht aufhalten wollen. Es genügt uns, gezeigt zu haben, warum man eine Religion nicht kennen und beschreiben kann, ohne ihre unausgesprochenen religiösen Gehalte zu berücksichtigen, welche durch die Symbole bezeichnet werden.

Kehren wir zu unserem speziellen Problem zurück, so müssen wir hier folgende Tatsache näher erläutern: Trotz den vielfältigen und verschiedenen Neubewertungen, welche die Symbole des »Fluges« und der Himmelfahrt im Verlauf der Geschichte erfahren haben, bleibt ihre strukturelle Gemeinsamkeit noch erkennbar. Mit anderen Worten: welcher Inhalt und welcher Wert auch in den vielfältigen Religionen, in denen der »Flug« und die Himmelfahrt eine Rolle spielen, mit der Erfahrung des Aufstiegs verbunden werden, so bleiben doch immer die beiden wesentlichen Kennzeichen gültig, die wir genannt haben: Transzendenz und Freiheit — beide Ergebnis einer Durchbrechung der Seinsebene und Ausdruck einer Wandlung des menschlichen Wesens. Weil sie nicht mehr an der menschlichen Natur teilhaben oder vielmehr in dem Maße, als sie »frei« sind, wird den Herrschern die Fähigkeit, durch die Luft zu fliegen, zugetraut. Aus demselben Grund können die Yogis, die Alchemisten, die *arhat* sich nach Wunsch bewegen, davonfliegen und verschwinden. Man braucht nur aufmerksam die indischen Zeugnisse zu analysieren, um beachtliche Neuerungen festzustellen, die aus den fortgesetzten geistigen Erfahrungen und neuen Bewußtwerdungen stammen, welche sich in der langen Geschichte Indiens ereignet haben. Gewissen Entwicklungen sind wir in früheren Werken nachgegangen [16]; hier werden wir uns auf wenige Hinweise beschränken. Erinnern wir uns, daß der »Flug« so kennzeichnend für die buddhistischen *arhat* ist, daß aus *arahant* das singalesische Zeitwort *rahatwe* wurde — »verschwinden, im Augenblick von einem Ort zum andern hinüberwechseln«. Offenbar haben wir es in diesem Fall mit einem Sagenmotiv (der

fliegende Zauberer oder Weise) zu tun, welches die Phantasie des Volkes so sehr beeindruckte, daß es Anlaß zu einer sprachlichen Neuschöpfung wurde. Aber man muß ebenso den besonderen Sinn des »Fluges« der *arhat* in Betracht ziehen, welcher Sinn sich aus ihrer geistigen Erfahrung ergibt, die das Transzendieren der natürlichen Verfassung des Menschen verkündet. Ganz allgemein kann man sagen, daß die *arhat* — wie alle *jñânin* und die Yogis — *kamacarin* sind: Wesen, die »sich nach Wunsch bewegen«. Nach Coomaraswamy bedeutet *kamacarin* »the condition of one who being in the Spirit no longer needs to move at all in order to be anywhere[17]«. Ananda Coomaraswamy erinnert daran, daß der übliche Sanskrit-Ausdruck für »verschwinden« *antar-dhânam gam* ist, wörtlich: »eine innere Haltung einnehmen«. Im *Kâlingabodhi Jâtaka* erscheint der Flug durch die Lüfte abhängig von einer Bekleidung des Leibes mit dem Gewand der Kontemplation *(jñâna vethanena)*[18]. All dies läuft auf die Feststellung hinaus, daß auf der Stufe reiner metaphysischer Erkenntnis »Flug« und »Himmelfahrt« überlieferte Schemata sind, die nun nicht mehr eine körperliche Ortsveränderung ausdrücken sollen, sondern eine gewisse räumliche Gleichzeitigkeit, die vom Geist geschenkt wird.

Noch interessanter für unseren Zusammenhang sind die Bilder, wo das Übersteigen der natürlichen menschlichen Verfassung durch die Fähigkeit der *arhat*, durch Hausdächer zu fliegen, ausgedrückt wird. Die buddhistischen Texte sprechen von *arhat*, die »das Palastdach durchbrechen und in der Luft fliegen[19]«, die »da sie nach ihrem eigenen Willen fliegen, das Dach des Hauses brechen und durchqueren und in der Luft gehen[20]«; der *arhat* Moggalâna »schwingt sich in die Lüfte, indem er die Kuppel durchbricht[21]«. Diese Symbolik ist einer doppelten Deutung zugänglich: auf der Ebene der feinstofflichen Physiologie und der mystischen Erfahrung handelt es sich um eine »Ekstase«, d. h. um das Davonfliegen der Seele durch das *brahmarandhra*[22]; auf der metaphysischen Ebene handelt es sich um die Überwindung der Welt der Bedingtheit. Das »Haus« ist ja gleichbedeutend dem Universum; »das Dach des Hauses durchbrechen« heißt, daß der *arhat* die Welt nach oben hin transzendiert hat. Wie groß auch die Kluft sei, welche die archaischen Mythologien und Sagen vom »Flug« und das Übersteigen der Welt, wie es in Indien mittels mystischer Techniken und metaphysischer Erkenntnis erreicht wird, trennt — es ist

darum doch nicht weniger wahr, daß die verschiedenen Bilder, die hier zusammenspielen, einander entsprechen.

Eine ganze Studie wäre der Phänomenologie der Levitation und der Ekstase des Aufstiegs bei den »Zauberern« zu widmen – d. h. bei jenen, die behaupten, durch ihre speziellen Mittel das Vermögen beliebiger Ortsveränderung gewonnen zu haben –, und ebenso bei den Mystikern. Dabei würde man ermessen, welche Genauigkeit und welche Nunancierung die Beschreibung jedes einzelnen Typs erfordert, ganz zu schweigen von deren unzähligen Abwandlungen. Es genügt ein Hinweis auf die himmlische Entrückung Zarathustras [23] und auf den *miraj* Mohammads [24], um sich davon zu überzeugen, daß wie überall so auch in der Religionsgeschichte vergleichen und vermischen zweierlei sind. Es wäre ein eitles Bemühen, die inhaltlichen Unterschiede zu verkleinern, welche die verschiedenen Beispiele des »Fluges«, der »Ekstase« und der »Himmelfahrt« trennen. Aber es wäre ebenso eitel, die strukturelle Gemeinsamkeit übersehen zu wollen, die sich aus den Vergleichen ergibt. Nun wird in der Religionsgeschichte, wie in den anderen geisteswissenschaftlichen Disziplinen, das Verständnis der Bedeutungen durch die Kenntnis der Strukturen ermöglicht. Nur nachdem man die Struktur der Symbolik des »Fluges« als ganze freigelegt hat, versteht man ihre grundlegende Bedeutung; damit ist der Weg frei für das besondere Verständnis jedes einzelnen Falles. Es ist aber wichtig, nicht zu vergessen, daß trotz den gewiß beträchtlichen Unterschieden in den geschichtlichen und religiösen Zusammenhängen das Symbol des »Fluges« auf allen Kulturstufen immer Überwindung der menschlichen Natur, Transzendenz und Freiheit bedeutet.

(Aus dem Französischen übersetzt von Matthias Vereno)

[1] A. M. Hocart, *Flying through the air*, Indian Antiquary, 1923, S. 80–82; abgedruckt in dem Band *The Life-giving myth*, London, 1952, S. 28–32. – [2] E. Bickermann, *Die römische Kaiserapotheose*, Archiv f. Religionswissenschaft, 27, 1929, S. 1–34, insb. S. 9–13. – [3] Vgl. Geo Widengren, *The Ascension of the Apostle of God and the Heavenly Book*, Uppsala-Leipzig, 1950; ders., *Muhammed, the Apostle of God, and his Ascension*, Uppsala-Wiesbaden, 1955, insb. S. 204 f. – [4] B. Laufer, *The Prehistory of Aviation*, Chicago, 1928. – [5] B. Laufer, a. a. O., S. 16. – [6] Vgl. einige Beispiele bei Laufer, S. 26 f., und in Eliade, *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Paris, 1951; deutsche Ausgabe *Schamanismus und archaische Ekstasetechnik*, Zürich, 1957, S. 389 f.; vgl. auch A. Waley,

Nine chinese Songs, London, 1954. – [7] Vgl. Carl Hentze, *Sakralbronzen und ihre Bedeutung in den frühchinesischen Kulturen*, Antwerpen, 1941, S. 100 f., 115 f. – [8] Vgl. Eliade, *Schamanismus*, S. 182, 190, 200 (die Schamanen auf Vögeln reitend), 189 f. (auf Pferden), 49 f., 223 f., 235 f., 444 (wie Vögel fliegend), 171 f. (auf der Trommel). – [9] Vgl. Helmut Hoffmann, *Quellen zur Geschichte der tibetanischen Bon-Religion*, Wiesbaden, 1930, S. 203. – [10] Adolf Friedrich, *Afrikanische Priestertümer*, Stuttgart, 1939, S. 193 f. – [11] Vgl. Dr. Marie Pancritius, *Die magische Flucht, ein Nachhall uralter Jenseitsvorstellungen*, Anthropos, 8, 1913, S. 854–879; 929–943; Antti Aarne, *Die magische Flucht, eine Märchenstudie*, FFC, Nr. 92, Helsinki, 1930. – [12] Vgl. Gudmund Hatt, *Asiatic influences in American Folklore*, Kopenhagen, 1949, S. 56 f. – [13] Vgl. Eliade, *Schamanismus*, S. 444. – [14] Horst Kirchner, *Ein archäologischer Beitrag zur Urgeschichte des Schamanismus*, Anthropos, Bd. XLVII, 1952, S. 244–286, insb. S. 271 f.; vgl. S. 258 f. über die Symbolik der Vögel. – [15] Vgl. M. Eliade, *Traité d'Histoire des Religions*, Paris, 1949; deutsch *Die Religionen und das Heilige*, Salzburg, 1954, S. 145–146; S. 263 f. – [16] Vgl. M. Eliade, *Schamanismus*, S. 384 f.; ders., *Le Yoga*, S. 316 f. – [17] Ananda Coomaraswamy, *Figures of Speech or Figures of Thought*, London, 1946, S. 184. – [18] A. K. Coomaraswamy, a. a. O., S. 183–184. – [19] *Jâtaka*, III, S. 472. – [20]; [21] *Dhammapada Atthakathâ*, III, S. 66; A. Coomaraswamy, *Symbolism of the Dome*, Indian Historical Quarterly, 14, 1938, S. 1–56, 54. – [22] Der Ausdruck bezeichnet die »Öffnung« des Schädels im Scheitelpunkt, welche eine entscheidende Rolle in den tantrischen Yoga-Techniken spielt; vgl. M. Eliade, *Le Yoga*, S. 245 f., 270 f. – [23] Über das »schamanische« Wesen des Zarathustra s. M. Eliade, *Schamanismus* 380 f.; G. Widengren, *Stand und Aufgaben der iranischen Religionsgeschichte, II*, Numen, 2, 1955, S. 66 f. – [24] Vgl. neuerdings G. Widengren, *Muhammad, the Apostle of God*, S. 96 f. und anderwärts.

DIE SYMBOLIK VON GIORGIONES »DREI PHILOSOPHEN«*

G. F. Hartlaub

»Mir heißt das Bild: Die Erde.«
Wilhelm Hausenstein

Die Bildbühne stellt eine Lichtung dar zwischen einem Gehölz zur Rechten und einem höhlenartigen Felsüberhang gegenüber. Drei geheimnisvolle Männer, die wir nach ihren sorgfältig ausgeführten Sandalen als Wanderer ansprechen möchten, haben sie betreten. Der Älteste, gekleidet in Gold und priesterliches Violett, scheint soeben aus dem Waldesschatten hervorgekommen; wobei er, am gewünschten Ziele angelangt, ein Pergament enthüllt mit astrologisch-alchemistischen Zeichen und Ziffern. Seine Linke hält einen Zirkel. Der Zweite, im besten Alter, durch Turban, Gewand und Goldspange als reicher Morgenländer charakterisiert – ähnlich hat Dürer in Venedig einen alchemistischen Arzt gezeichnet –, wendet sich, in feierlicher Schrittstellung verweilend, dem Beschauer zu. In seinem Gewande überwiegt das blutvolle, prunkhafte Rot. Die Rechte ist, genau über der Leibesmitte, in den Gürtel eingehängt; nicht unmöglich, daß die beiden Schleifen darunter einen Beutel andeuten sollen. Ihm völlig den Rücken zukehrend hat sich der Dritte niedergelassen, der Jüngling, gekleidet in die Farben des Anfängers, des Neophyten: grün und weiß. Ganz mit seinem Vorhaben beschäftigt, wendet er sein Profil, aufmerksam witternd, der geöffneten Erde zu. Wie der Greis hält auch er den Zirkel, dazu – sehr auffällig – ein großes Winkelmaß.
Solche Meßwerkzeuge gehören den Mathematikern, besonders den Geometern (wörtlich: Erdmessern), den Astronomen und Astrologen, aber auch den Architekten und Bauleuten. Sie dienten in alter Zeit zugleich als symbolische Abzeichen oder Attribute dieser Berufe, darüber hinaus auch des Temperamentes, das man den in solchen Arbeiten Begabten, überhaupt allen mit Maß und Zahl Beschäftigten zuschrieb: des *melancholischen* nämlich, dessen geflügeltem Genius ein Albrecht Dürer in seinem berühmten Kupferstich gleichfalls das Zirkelattribut verliehen hat. Zu Dürers und

* siehe Abb. hinter S. 20

Giorgiones Zeiten hielt man die Melancholie – die höhere, schöpferische, nicht nur die niedere, zu Boden drückende Schwermut – im Sinne des Sternglaubens für eine Gabe des Planeten Saturn an die nach ihrem Horoskop in seinem Zeichen Geborenen. Saturn beherrscht zugleich auch das düstere Innere der Erde, die Erdentiefe. Daß der sinnende Jüngling (vielleicht auch der Greis) saturnischen Geblütes und Geistes sind, daß die sich vor ihnen öffnende Erde saturnisch verstanden werden soll, darauf deutet auch die eigentümliche – an die symbolischen Gebärden der Geheimbünde gemahnende *Handstellung:* bilden doch der Bogen der Rechten und die den Zeigefinger ausstreckende Linke ungefähr das (liegende) Zeichen für den Planeten Saturn und das ihm zugeordnete Blei (♄).
Im Hain herrscht schon Dämmerung; Abenddämmerung, urteilen die Naturkundigen. Über den bewohnten Hügeln drüben, wohin sich uns ein Ausblick öffnet – man muß wohl ein Tal zwischen Vorder- und Hintergrund annehmen –, am zart bewölkten Himmel herrscht noch das seidigblaßgoldene Farbenspiel der untergehenden Sonne: Phänomene, die Giorgione als einer der ersten beobachtet und malerisch verherrlicht hat. Die noch unbelaubten Bäume heben sich in dunklen Silhouetten ab. Eigentlich muß man annehmen, daß die letzten Sonnenstrahlen irgendwo *vor* unserer Bildbühne reflektiert gedacht werden, denn der obere Höhlenrand, die Erdstufen, auch die Männer selbst empfangen von hier ihr Licht.
Giorgione von Castelfranco (ca. 1478 bis 1510) gehört zu den Großmeistern der alten venezianischen Malerei. Er nimmt in ihrer Entwicklung die Stelle eines »Vorklassikers« ein, als Schüler nämlich des im Stil noch etwas altertümlichen Giovanni Bellini und als Lehrer des berühmten Tizian, des Vollenders der eigentlichen Hoch-Renaissance von Venedig. Es handelt sich in unserem Gemälde (das *heute* 121 × 145 cm groß ist) um eines der wenigen, die dem Giorgione mit voller Sicherheit – auch auf Grund zeitgenössischer Zeugnisse – zugeschrieben werden. Allerdings hat er auch dieses Werk, wie so manche andere, nicht mehr vollenden können; als der Zweiunddreißigjährige im unheilvollen Jahre 1510 rasch von der Pest dahingerafft wurde, befanden sich die »Drei Philosophen« unter manchen anderen Bildern wahrscheinlich unfertig im Atelier. Das Werk wurde von einem namhaften Schüler zu Ende geführt: Sebastiano del Piombo, dessen Anteil überliefert ist und heute aus stilkritischen Grün-

den sogar einigermaßen umgrenzt werden kann. Neuerdings haben Röntgenaufnahmen aber eine *ältere*, selbständige Malschicht sichtbar gemacht, die offenbar erst beträchtlich später von Giorgione übermalt worden ist. In einer skizzenhaft offenen, modern anmutenden Pinselführung waren der Jüngling sowie der Kopf der beiden Älteren auf dem Malgrund angelegt. Der Mittlere hatte ursprünglich dunkle Hautfarbe; der Älteste erschien mehr im Profil, also direkt zur Höhle gewandt. Auch seine Kopfbedeckung war anders: ein strahlenförmiges Diadem mit Federnschmuck, wie es bei den alten Ägyptern dem göttlichen Geheimschreiber (Hierogrammateus) zugeschrieben wurde – wodurch die Gestalt in die Nähe der ägyptosophischen Verehrer des »Dreimal großen Hermes« (Thot) zu rücken scheint, welcher noch zu Giorgiones und Dürers Zeit, da diese Schwärmerei wieder aufblühte, als Schutzherr der astrologischen und alchemistischen (hermetischen) Geheim-Zirkel galt. – Erst später, kaum mehr von Giorgione selber, wurde dann der Greis in jene allgemeinere Sterndeuterfigur umgewandelt, wie wir sie heute vor uns haben. –

Man darf behaupten, daß unser Gemälde zu den rätselhaftesten Kunstwerken des christlichen Abendlandes gehört. Nicht nur, weil es um die Jahrhundertwende in einem wesentlich altertümlicheren Stil begonnen, dann offenbar liegengeblieben und wohl erst gegen Ende von des Meisters kurzem Leben wieder vorgenommen worden ist. Auch der Gegenstand gibt Rätsel auf. Immer wieder hat man versucht, das Sujet der Darstellung zu ergründen. Denn um einen festumrissenen Inhalt muß es sich handeln: Kompositionen ohne ein solches Programm, freie Phantasien nach Art neuerer Kunst (Böcklin, Puvis) hätten dem Zeitgeist widersprochen. Man wollte eine bestimmte Idee verkörpert sehen, eine bekannte Handlung illustriert, vielleicht auch ein interessantes Gedankenrätsel veranschaulicht wissen. Ein Kunstliebhaber (Marc Antonio Michiel), dessen Notizen uns erhalten sind und der das Bild 1525 im Palast Contarini sah, nennt es einfach »Die drei Philosophen«. Im 17. Jahrhundert sprach man auch von »Drei Mathematikern« oder »Drei Geometern«. Alle diese Ausdrücke bedeuteten damals oft nichs anders als: Eingeweihte der abergläubischen Geheimwissenschaften. »Philosoph« meinte auch Magier, Prophet, Sucher nach dem »lapis philosophorum« (Stein der Weisen). Astrologen wurden häufig wegen ihrer Berechnungen Mathematiker genannt. Sogar das Wort

»Geometer« konnte eine abergläubische Nebenbedeutung haben. Agrippa von Nettesheim unterscheidet von der bekanntesten Form der Geomantie eine zweite: indem man gewisse Erdbewegungen beobachtete und »maß«, trieb man Erdweissagung, Gegensatz zur Himmelsdeutung. Das Pergament sowohl wie die anderen Attribute machen wahrscheinlich, daß nur eine solche Sinngebung nach dem damaligen romantisch-magistischen Zeitgeschmack in Betracht kommt; nicht anders als, wie man heute weiß, bei Dürers »Melancholie«.

In dieselbe Richtung zielten auch spätere Titelvorschläge wie etwa »Die drei Astronomen«, »Die drei Astrologen«. Sie waren aber vielleicht schon allzu speziell; hat doch der mittlere Mann augenscheinlich mit den Gestirnen direkt nichts zu tun! Andere dachten an eine reine Allegorie mit ihren Personifikationen: man habe es mit den Drei Lebensaltern, Drei Weltaltern, Drei Hauptrichtungen der damaligen Philosophie (etwa an der Hochschule von Padua) zu tun. Solche Momente, wenigstens das der Lebensalter, mögen mitklingen; sie erschöpfen aber das Geheimnis unseres Kunstwerks bestimmt nicht. Schlechthin irreführend blieben die meisten Versuche, hier statt typischer Figuren bestimmte (geschichtliche oder sagenhafte) Persönlichkeiten erkennen zu wollen: etwa »Die Erziehung Marc Aurels« oder »Der Zauberer Merlin besucht Blasius«, »Archimedes, Pythagoras und Ptolemäus«, »Virgil, Aristoteles und der arabische Philosoph Averrhoes« und so fort.

Nur eine einzige Deutung dieser Art, die freilich erst gegen Ende des 18. Jahrhunderts auftauchte, läßt sich bis zu einem gewissen Grade mit dem gegebenen Bildbefund vereinigen. Danach würde es sich überhaupt nicht um ein heidnisches, sondern um ein *christliches* Thema handeln: um die »Drei Weisen« (magi) aus dem Morgenlande – nicht freilich nach dem neutestamentlichen, sondern nach dem *apokryphen* Bericht, den auch die »Legenda Aurea« verwertet. Danach hätten sich diese hier, im Innersten Asiens, wie alljährlich, auf einem Berge versammelt, um in der Abenddämmerung den heliakischen, das heißt sonnennahen Aufgang des prophezeiten Messias-Sterns zu erwarten. Was am Ende auch gegen diese Deutung spricht, sind nicht die genannten Abzeichen – auch die drei biblischen »Magier« wurden von der Legende ja gern als eine Art von Geheimbund mit gewissen Ritualien geschildert –, wohl aber der Umstand, daß von einem Stern gar

nichts zu sehen ist, ein solcher offenbar auch von den Männern nicht gesucht wird. Denn unsere Philosophen wenden sich der Erde zu, die Sonne im Rücken lassend! Und warum hat der Maler die schwarze Gesichtsfarbe, die nach dem Röntgenbefund ursprünglich den Morgenländer auszeichnete und damit in der Tat an einen der Drei Weisen oder Heiligen Drei Könige hätte erinnern können, nachträglich aufgehellt? Zudem ist nur *eine* Person eindeutig als Morgenländer gekennzeichnet.

Jene Erdbeziehung wäre noch deutlicher, wenn wir das Bild vollständig vor uns hätten: Kupferstiche scheinen zu beweisen, daß heute am linken Rand etwa 17 cm fehlen. Die »Höhle« spielte danach ursprünglich sozusagen die Hauptrolle. Die Männer drängen sich auf der rechten Seite zusammen; links ist alles völlig menschenleer. Hier spricht die Erde selbst.

Ein angesehener Kunstschriftsteller hat einmal seine Eindrücke vor unserem Bild in jenem Satz zusammengefaßt, der unserem Aufsatz als Motto dient. Das war bewußt persönlich, modern lyrisch gemeint, nicht wissenschaftlich, denn zu Giorgiones Zeiten hätte man »Die Erde« höchstens, nach mittelalterlicher Lehre, im Zusammenhang mit den drei anderen »Elementen« personifiziert. Aber Hausenstein hat doch intuitiv ein Richtiges getroffen. Diese Weisen suchen in der Tat die Erde; ihre wohl rituell zu verstehende Haltung, ihre symbolischen, von weitem an das spätere Brauchtum der Freimaurer erinnernden Attribute gelten dieser – wie schon erörtert worden ist. Der Erde freilich in einem wörtlicheren Sinn, dessen Geheimnis nicht mit modern-poetischer Verallgemeinerung, sondern mit magisch-abergläubischen Vorstellungen des Zeitalters zusammenhängt!

Im Inneren der Erde »wächst« für die Alchemisten, Bergleute und »Geologen« einer noch vorwissenschaftlichen Denkstufe die »prima materia«, der Ausgangspunkt für die Bereitung jenes märchenhaften »Philosophischen Steins«, mit welchem alle Metalle zu Gold emporgeläutert werden sollen. Der lapis birgt zugleich das Elixier, die Universalmedizin. Ein altes Alchemistenwort, das unter dem Decknamen des Basilius Valentinus überliefert ist (desselben Autors, dem wir die erste exakte Beschreibung des Antimons verdanken), lautet »visita interiora terrae, rectificando invenies occultum lapidem, veram medicinam«, auf deutsch: »Besuche das Innere der Erde, durch Läuterung wirst du den geheimen Stein, die wahre Medizin finden.«

Es ist die sogenannte »Vitriolformel« — ein Akrostichon, denn dies Wort läßt sich aus den Anfangsbuchstaben zusammenstellen; wobei aber nach Alchemistenart beileibe nicht das »gemeine Vitriol« gemeint ist, sondern eines von den tausenden Geheimwörtern für das universale Lösemittel überhaupt. Danach wäre es nicht so abwegig, wollten wir unser Bild als eine Art von »Allegorie des Steins der Weisen« auffassen, durch Giorgiones bezaubernde Phantasie, wie so oft, ins Poetische überhöht; kein trockenes Lehrbild also. Es könnte bestimmt gewesen sein für einen hermetisch-humanistischen Geheimbund, wie solche damals in Venedig nachweislich bestanden haben, für seinen Versammlungsort. Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang, daß Aurelio *Augurelli*, ein bekannter Humanist, Landsmann und Zeitgenosse unseres Künstlers, Freund seines Schülers G. Campagnola, ein Lehrgedicht über den Stein der Weisen verfaßt hat, in welchem mit giorgionesker Stimmungsmalerei Landschaften und Höhlen beschrieben werden. Die drei Männer — Sterndeuter, alchemistischer Arzt und Geomant — könnten danach die Vertreter der symbolischen »Drei Grade« einer geheimen Akademie, eines Mysterienbundes im Stil jener Übergangszeit bedeuten: Vorläufer der späteren Rosenkreuzer und der (noch späteren) Freimaurerlogen, die ja auch (mit Lehrling, Geselle und Meister) ihre drei Grade des Lernens, der Lebenshöhe und der Vollendung unterscheiden und bei denen ursprünglich geometrische und alchemistische Sinnbilder der Läuterung noch heute weiterleben. —
Nun hat sich freilich in jüngster Zeit ein Umstand herausgestellt, der einigen Beurteilern wieder mehr zugunsten der genannten apokryph-christlichen Deutung zu sprechen schien. Eine neueste Reinigung des nachgedunkelten Gemäldes brachte zum Vorschein, daß unsere Wanderer in der »Höhle« nicht nur leeres Geröll und modrige Pflanzenreste wahrnehmen können, sondern eine sich emporrankende Efeupflanze sowie herabfallende (?) Blätter eines Feigenbaumes, der möglicherweise auf dem Hügel zu denken ist. Nun war bei den Alten der Efeu in den dionysischen Mysterien, ebenso auch im ägyptischen Osiriskult bekannt; er ist aber auch (als Immergrün auf Unsterblichkeit deutend) ein christliches Sinnbild geworden und konnte gerade in der venezianischen Malerei auf vielen Gemälden geistlichen Inhalts nachgewiesen werden: Zeichen der Kirche und des Neuen Bundes. Ebenso hat der Feigenbaum u. a. auch eine

auf den Erlöser bezügliche Bedeutung. So würden also bei Giorgione die Drei Weisen zwar nicht überlieferungsgemäß einen Stern suchen, aber doch im Inneren der Erde nach geheimen Zeichen der Erlösergeburt forschen!? Dazu würde nicht übel passen, daß die rätselhaften Zeichen auf jenem Pergament den Greis vielleicht als einen Seher des höchsten Ranges ausweisen sollen, nämlich als Seher Christi! Gelehrte Forschung (R. Eisler) will in der zahnradähnlichen Figur am unteren Rande aus hier nicht anzuführenden Gründen eine Anspielung erkennen auf Virgils IV. Hirtengedicht, wo nach Ansicht des Mittelalters vom heidnischen Dichter die Geburt des Erlösers prophezeit worden ist.

Dieser neueste Entschlüsselungsversuch einer Wiener Museumsbeamtin (L. Klauner) scheitert jedoch an der einfachen Tatsache, daß die Überlieferung von einer derartigen Erd- bzw. Pflanzenweissagung an die Drei Weisen aus dem Morgenlande absolut nichts weiß; Evangelien, Apokryphen und Legenden kennen sie *nur* als Sterndeuter. Hinzu kommt, daß die durch die Reinigung sichtbar gewordenen Pflanzen vom Maler viel zu wenig hervorgehoben worden sind, um, wenn auch nur als geheime Allusion, zur symbolischen Auslegung aufzufordern. Wie anders die entschiedene Auffälligkeit von symbolischen Attributen wie Winkelmaß, Zirkel, zerbrochene Loggia und Säule bei demselben Giorgione auf unserem Gemälde sowie auf seiner sogenannten »Tempesta« in der Galerie von Venedig, ferner bei Dürer in seinem Kupferstich »Melencolia I«! Endlich bleibt die Sinnbildlichkeit von Efeu und Feige – trotz der gelehrten Nachweise unserer Autorin –, wie wir gesehen haben, zu wenig eindeutig, um unbedingt in jenem Sinne christlicher Hieroglyphik entziffert werden zu müssen. Sollte trotzdem aber Klauners allzu gezwungen anmutender Deutungsversuch auf dem richtigen Wege sein, wäre die von uns vorgetragene »geosophische« Auslegung keineswegs hinfällig geworden. Es gehörte nämlich zu den Geheimlehren alchemistischer Mystik, daß das in so vielen »Qualen«, das heißt »chymischen« Prozessen, aus dem Urstoff herausdestillierte Elixier, daß jener naturerlösende »Stein« zuletzt wesensgleich sei mit dem Welterlöser Jesus Christus selbst.

Das war freilich ein häretischer, ein blasphemischer Traum, der sich aber doch in so manche Seele einschleichen konnte. Sollte er wirklich in unserem Falle mitspielen, dann würden in Giorgiones Wiener Gemälde Glauben

und Aberglauben, christliches und heidnisches Geheimnis vereinigt sein. Die drei weisen Suchenden, Jünger des ägyptischen Hermes, würden dann statt, wie erwartet, im Inneren der Erde die prima materia des »Lapis« zu finden, dort in Pflanzenspuren die Vorzeichen Christi entdecken. Ihre heidnische Alchemie würde damit jene mystisch-christliche Wendung nehmen, von der die Rede war.

Ob der Meister selber – sei es im paganisierenden, sei es im christlich gnostischen Sinn – zu den »Eingeweihten« gezählt hat, ob er persönlich derartige Ideen vertrat oder nur – als melancholisches Genie von ahnungsvoller Einfühlungskraft – den Auftrag eines Bestellers oder Bestellerzirkels ausgeführt hat, das lassen wir hier dahingestellt. Bedeutsam könnte in diesem Zusammenhang sein, daß Giorgione dem jüngsten Philosophen etwas von den *eigenen* Gesichtszügen mitgegeben zu haben scheint.

Erwin Panofsky-Fritz Saxl, *Dürers »Melencolia I«. Eine quellen- und typengeschichtliche Untersuchung.* Leipzig-Berlin 1923. – G. F. Hartlaub, *Giorgiones Geheimnis. Ein kunstgeschichtlicher Beitrag zur Mystik der Renaissance.* München 1925. – George M. Richter, *Giorgio da Castelfrance, called Giorgione.* Chicago, Illinois 1937. – G. F. Hartlaub, *Zu den Bildmotiven des Giorgione.* Zeitschrift für Kunstwissenschaft, Berlin 1953, Band VII, Heft 1/2. Seite 57 ff. – Friederike Klauner, *Die Symbolik von Giorgiones Drei Philosophen.* Jahrbuch der kunsthistorischen Sammlungen in Wien. Band 51, 1955. – Kurt Seligmann, *Das Weltreich der Magie.* Mit einem Nachwort von G. F. Hartlaub. Stuttgart 1958. – G. F. Hartlaub und Felix Weissenfeld: *Gestalt und Gestaltung,* Krefeld/Baden-Baden 1958. – G. F. Hartlaub, *Vom Stein der Weisen.* Bibliothek des Germanischen Nationalmuseums zur Deutschen Kunst- und Kulturgeschichte, herausgegeben von Ludwig Grote. München 1959.



TAFEL I Zum Beitrag G. F. Hartlaub, S. 13–20


Abb. 1


Abb. 2


Abb. 3

TAFEL II Zum Beitrag C. Hentze, S. 21–41

RELIGIÖSE UND MYTHISCHE HINTERGRÜNDE ZU »TURANDOT«

Carl Hentze

Wenn man auch das Thema von Schillers Komödie »Turandot« als allgemein bekannt voraussetzen könnte, so darf ich doch die für unsere Zwecke entscheidenden Momente in einer kurzen Zusammensetzung in Erinnerung bringen.

Eine Prinzessin Turandot weist alle Freier ab. Als ihr Vater, der Kaiser von China, auf sie einspricht und sie zu einer Entscheidung zu bewegen sucht, da schlägt sie folgende Lösung vor: sie will denjenigen Prinzen zum Gatten nehmen, der die drei Rätsel zu lösen weiß, die sie ihm aufgeben wird. Wem es indessen nicht gelingt, die Rätsel richtig zu beantworten, der soll enthauptet werden. Der Kaiser geht auf diese Bedingung ein, die er indessen bald bereut. Zahlreiche Bewerber finden den Tod. Immer wieder kommen Freier, die, von der blendenden Schönheit Turandots betört, sich ohne Besinnung auf das gefährliche Wagnis einlassen. Sie sind schon verloren, wenn sie das Bildnis der Prinzessin zu sehen bekommen. Dem Prinzen Kalaf gelingt es schließlich, die Fragen zu beantworten, und er gewinnt die Prinzessin Turandot.

Schiller hat dieses Thema einem Stück des Grafen Carlo Gozzi entnommen. Gozzi lebte 1720—1806. Sein Werk wurde 1762 in Venedig zum ersten Male aufgeführt. Gozzi selbst aber verfaßte seine Turandot nach einem Märchen aus »Tausend und ein Tag«, eine Sammlung von Geschichten in persischer Sprache, die Pétis de la Croix aus Ispahan mitbrachte. Dort findet man das Thema unter dem Titel »Die Geschichte des Prinzen Kalaf und der Prinzessin von China« [1]. Über den Ursprung der Sammlung »Tausend und ein Tag» brauchen wir hier keine Worte zu verlieren, denn darüber ist in der Einführung zu der deutschen Übersetzung ausreichend berichtet worden. Uns beschäftigt nur das Thema selbst. So soll auch nur beiläufig erwähnt werden, daß es sich eigentlich gar nicht um eine chinesische Geschichte handelt, was ja schon aus dem Namen des Kaisers Altun Khan

zu ersehen ist. Die ganze Erzählung ist in anderer, aber doch ähnlicher Fassung mehrmals nachzuweisen.
Ich ziehe es vor, auf die historische Frage der verschiedenen und auch älteren Fassungen erst am Schlusse dieses Aufsatzes einzugehen, weil nämlich hier zuerst die mythischen Hintergründe aufgedeckt werden sollen. Es ist bekannt, daß eben diese mythischen Dinge sich in einer späteren Niederschrift eines Märchenstoffes manchmal reiner erhalten haben als in einer früheren, denn gewiß beruhen beide auf uralter oraler Tradition, wie sie beim Geschichten- und Märchenerzählen im Orient nun einmal üblich war und noch ist. Als die Gebrüder Grimm ihre Märchen aufschrieben, waren diese natürlich auch nicht eben erst 1815 erfunden worden. Das Datum der Niederschrift scheint mir darum für das Alter der Einzelheiten nicht ausschlaggebend zu sein. Es ist daher unerläßlich, wesentliche Einzelheiten zuerst zu betrachten im Hinblick auf ihre kulturhistorische Bedeutung.
Die Erzählung ist übrigens auch unter Grimms Hausmärchen zu finden unter dem Titel »Das Rätsel« [2]. Dort ist sie in eine ganz andere Erzählung hineingeflochten. In Bolte und Polivka's Anmerkungen zu den Grimmschen Märchen wird man aber vergeblich nach irgendeiner Erklärung des Märchenmotivs suchen [3]. Gründlich verwendet und mit allerlei seltsamen Zusätzen versehen wurde aber dieser Märchenstoff von Andersen, in seinem Märchen »Der Reisekamerad«. Davon soll noch die Rede sein.
Bedeutungsvoll sind schon die Rätsel selbst. Wir müssen ihnen in der persischen Erzählung folgen, denn Schiller hat nur eines dieser Rätsel beibehalten. Er ersetzte die Rätsel bei jeder weiteren Aufführung des Stückes durch drei neue, nachdem die Erstaufführung am 30. Januar 1802 in Weimar stattgefunden hatte.
Wenn wir aber dem Originaltext folgen, so lauten die Rätsel der Reihe nach folgendermaßen:
1. Frage: »Sage mir, welches ist das Geschöpf, das in jedem Lande wohnt, das jedem Freund ist, und das seinesgleichen nicht zu dulden vermöchte?«
Antwort: »Das ist die Sonne.«
2. Frage: »Welches ist die Mutter, die ihre Kinder in die Welt setzt und sie verschlingt, wenn sie groß geworden sind?«
Antwort: »Das Meer, denn die Flüsse, die sich in's Meer ergießen, stammen auch aus ihm.«

3. Frage: »Welches ist der Baum, dessen sämtliche Blätter auf der einen Seite weiß sind, auf der anderen aber schwarz?«
Antwort: »Dieser Baum ist das Jahr, das aus Tagen und Nächten besteht.«
Bei dieser dritten Frage und ihrer Beantwortung wird man aufhorchen: diesen Baum, den Jahresbaum mit schwarzen und weißen Blättern, oder mit absterbenden und sich erneuernden Schoten, kennen wir tatsächlich aus einer Mythe, und er ist sogar in den Han-zeitlichen Reliefs von Shangtung dargestellt (Abb. 1).
In den Bambusannalen wird erzählt: Zur Zeit des Kaisers Yao wuchs eine Pflanze auf beiden Seiten der Treppe des Palastes. Am ersten Tage des Monats wuchs aus ihr eine Schote, und in der Mitte des Monats hatte sie fünfzehn Schoten. Am sechzehnten Tage und den darauffolgenden Tagen verlor sie jeden Tag eine Schote, und am Monatsende hatte sie alle verloren. Wenn ein Monat nur 29 Tage hatte, so vertrocknete eine Schote, ohne jedoch abzufallen. Die Pflanze heißt *Ming chieh*蓂莢, d. h. »die Schoten guter Vorbedeutung« oder *Li chieh* 歷莢, d. h. »die Schoten des Kalenders«. Sie wird auch im *Ta tai-li* erwähnt und heißt dort 朱草 *Chu Tsao* = das rote Gewächs [4]. Auf unserer Abbildung sieht man, ganz rechts, einen geflügelten Geist, der vor dem Kalenderbaum steht, welcher gerade fünfzehn Schoten hat. Gleich links davon steht ein Baum mit sechs Zweigen, von dem Chavannes wohl mit Recht annimmt, daß er für die sechs Monate des Jahres dasselbe bedeutet wie der *Li chieh* für die fünfzehn Tage des Monats. Noch weiter links sieht man abermals einen geflügelten Geist vor einem dichtbelaubten Baume stehen, und ganz links erkennt man innerhalb einer quadratischen Schutzumfassung ein großes lanzenförmiges Blatt. Zwei Geister schicken sich an, dieses Blatt abzuschneiden, und zwei andere schweben über dieser Pflanze. Diese beiden Szenen sind nicht deutbar, ich erwähne sie nur, weil sie zu derselben Darstellung gehören, wie die beiden Kalenderpflanzen und jedenfalls eine mythische Bedeutung in irgendeinem Verhältnis zu den Bäumen haben.
Wir stellen außerdem noch folgendes fest. Die Kalenderpflanze wächst auf beiden Seiten der Treppe des Palastes des Kaisers Yao. Im *Shu-ching* aber tritt Kaiser Yao auf als eine mythische Gestalt, die den Lauf der Sonne regelt und Herr über Zeit und Raum ist [5]. So scheint es mir richtig, die Pa-

lasttreppe als den Stufen-Aufstieg zu einer Plattform zu verstehen, von der aus der Kaiser den Lauf der Sonne, und überhaupt der Himmelskörper bestimmt. Dieser Stufen-Berg ist dann auch mythisch gleichbedeutend mit einem Weltberge. Rechts und links von ihm stehen die zyklischen Bäume des Kalenders mit ihren dreißig Schoten. Im Lauf unserer Untersuchung werden wir diesem Stufenberg sowie den dazugehörigen Wunderbäumen mehrfach begegnen.

Man stößt also, bezüglich des Kalenderbaumes, ziemlich unvermutet auf einen Mythenstoff, der mit der Turandot-Erzählung augenscheinlich eng verbunden ist.

Bedeutungsvoll ist dabei außerdem, daß die sich bildenden und wieder absterbenden Schoten auch als »Früchte des Lebens« und »Früchte des Todes« zu betrachten sind, und somit auch in symbolischer Beziehung stehen zu Turandots Rätselraten und den daraus sich ergebenden Folgen (Tod oder Leben). Es ist außerdem auch der »Baum des Lebens« und der »Baum der Erkenntnis«, nämlich als solcher »der Baum des Todes«. In einem französischen mittelalterlichen Roman von »Floire et Blancheflor« geht ein Jüngling ebenfalls auf die Suche nach seiner Geliebten. Beide sind so schön, daß der eine immer an den anderen denken muß. In dieser Erzählung ist auch die Rede von dem »Baum der Liebe, der ewig blüht«; sobald eine Blüte verwelkt, entsteht eine neue [6]. Der »Baum der Erkenntnis« erweitert sich hier zum Baum der Liebe und der Erneuerung.

Nachdem unsere Aufmerksamkeit geweckt wurde, betrachten wir gleich das zweite Rätsel etwas genauer. Die Frage nach der Mutter, die ihre Kinder verschlingt, ist gewiß ebenfalls ein alter Mythenstoff. Es genügt an die Uranos-Mythe zu erinnern und an viele andere verwandte Motive.

Auch das erste, die Sonne betreffende Rätsel paßt zu den beiden anderen, denn zusammen betrachtet, bilden doch die drei Rätsel Weltordnungsfragen, wie sie gelegentlich zu einem Initiationsritus gehören mögen. Wenn man sich dieser Tatsachen erst bewußt wird, die mit den Rätseln selbst verbunden sind, so wird man sich die Frage stellen müssen, was es denn mit der ganzen Turandot-Erzählung für eine Bewandtnis habe.

Um dieser Frage noch ein wenig näher zu kommen und um die ganzen Zusammenhänge besser verständlich zu machen, müssen wir uns jetzt noch mit Andersens Märchen »Der Reisekamerad« beschäftigen. Es mag zuerst

befremden, daß ich, bei den Erörterungen über einen wohl sehr alten Mythenstoff, Märchen aus allernächster Vergangenheit heranziehe. Ich glaube aber, daß diese Betrachtungsweise sich als fruchtbar erweisen wird, und zwar aus zwei Gründen. Erstens wird sich dabei zeigen, daß ein sehr alter Mythenstoff bis in unsere Zeit hinein als durchaus lebendig erlebt werden kann. Zweitens liegt hier ein psychologisch bedeutsamer Fall vor: Ohne von den Bedeutungsinhalten und Zusammenhängen des eigentlich Mythischen eine bewußte Vorstellung zu haben, setzt Andersen einige ihm wohl zufällig zugetragene Berichte über Sitten fremder Völker genau da in seinem Märchen ein, wo sie in ihrer mythischen Bedeutung auch tatsächlich hingehören. Auf diese auffallenden Umstände komme ich noch zurück.

Wie schon erwähnt, hat das Märchen von H. Ch. Andersen dem Thema von der Prinzessin, ihren Freiern und dem Rätselraten einige merkwürdige Momente hinzuzufügen. Ich fasse es daher kurz zusammen, indem ich das Hauptsächliche herausgreife.

Der arme Johannes hat seinen Vater sterben sehen. Mit der kleinen Barschaft, die ihm als Erbe zufällt, begibt er sich auf die Wanderschaft. Als er in einer Kirche übernachten will, steht da ein Sarg mit einem Toten. Böse Leute dringen ein und wollen den Toten vor die Kirchtüre werfen, weil er früher seine Schulden nicht bezahlen konnte. Johannes gibt seine geringe Barschaft für die Schulden des Toten her. Er geht weiter. Ein fremder Mann begleitet ihn. Man erfährt später, daß es der Tote ist, dessen Schulden er bezahlte. Das ist das Motiv des dankbaren Toten, der ihm von nun an überall helfend zur Seite steht: es ist der Reisekamerad. Andersen betont in dieser Reisebekanntschaft die Frucht einer guten Tat, etwas Moralisches also. Levi-Strauß [7] sieht in diesem Märchen das Thema eines Vertrags zwischen Toten und Lebenden: die Toten verbleiben in ihrer Welt, und vorübergehende Begegnungen zwischen den beiden Gruppen werden beherrscht durch die Berücksichtigung der Interessen der Lebenden.

»Un thème folklorique universel, c'est celui du *mort reconnaissant.* Un riche héros rachète un cadavre à des créanciers qui s'opposent à l'enterrement. Il donne au mort une sépulture. Celui-ci apparaît en songe à son bienfaiter et lui promet le succès à condition que les avantages conquis fassent l'objet d'un partage équitable entre eux deux. En effet, le héros gagne vite l'amour d'une princesse qu'il parvient à sauver de nombreux périls avec l'aide de son protecteur surnaturel. Faudra-t-il en jouir de concert avec le mort? Mais la princesse est enchantée: moitié femme, moitié dragon ou serpent. Le mort

revendique son droit, le héros s'incline et le mort, satisfait de cette loyauté, se contente de la portion maligne qu'il prélève, livrant au héros une épouse humanisée.«

Hier liegt ein zweites von Andersen benutztes Motiv vor, das im Grunde mit dem ersten Mythenstoff nicht zusammenhängt. Wir dürfen es beiseite lassen.
Nun geschehen aber bei Andersen noch andere Dinge: die beiden begegnen einer alten Frau, die ein Bein gebrochen hat. Sie überreicht den zwei Wanderern einen Talisman.
Überschauen wir jetzt, was sich bis hierher abspielt, so finden wir drei entscheidende Begegnungen des jungen Mannes, nämlich die Begegnung mit dem alternden und dann sterbenden Vater, die Begegnung mit dem Toten, die Begegnung mit der kranken Frau, die das Bein brach. Man kann nicht umhin, sich der drei Begegnungen des Prinzen Siddhārta zu erinnern, aus der Buddha-Legende.
Lesen wir weiter, dann erfahren wir etwas recht Überraschendes. Johannes und der Reisekamerad kommen zu der Stadt, wo die Prinzessin wohnt, die den Freiern den Kopf abschlagen läßt, wenn sie ihre Rätsel nicht raten können. Dort wird den beiden der Garten der Prinzessin gezeigt. In diesem Garten bekommen sie Bäume zu sehen, in denen Schädel und Gerippe der unglücklichen Freier hängen, während andererseits Schädel in leeren Blumentöpfen aufgestellt sind.
Ich muß hier abermals die Erzählung unterbrechen, um einige Bemerkungen anzuschließen.
Zweifellos kannte Andersen die Turandot-Komödie Schillers. Aus seiner Autobiographie geht hervor, daß er sich auch mit Gozzi beschäftigte. Er ersetzt aber den Kalender- und Lebensbaum der persischen Erzählung durch den Schädelbaum und die Schädel, die in Töpfen ausgestellt sind. Es ist durchaus denkbar, und sogar fast wahrscheinlich, daß dänische Matrosen ihm von Dingen erzählt haben, die sie auf ihren Reisen, etwa nach Indonesien, wirklich erfahren hatten oder von denen sie wenigstens Kunde bekamen, etwa durch Begegnungen mit holländischen Seefahrern. Denn zu damaliger Zeit waren ja Kopfjägerei und Schädelkult keineswegs eine Seltenheit. Andersen kann auch gelegentlich seiner zahlreichen Reisen von solchen Dingen gehört haben. Die Schädelbäume, von denen Andersen spricht, ebenso die Töpfe, in denen Schädel aufbewahrt wurden, gibt es nämlich tatsächlich. Es liegen Beispiele genug vor, wo erbeutete Köpfe in

Bäumen hängen oder liegen und wo Schädel oder ganze Gerippe in Töpfen oder Urnen aufbewahrt wurden. Wir betrachten diese Tatsachen in einigen Abbildungen. Abb. 2 und 3 zeigen den Schädelbaum bei einem Naga-Stamm von Ober-Assam [8]. Auf Abb. 4 und 5 erkennt man, wie die Schädel in Bäumen aufbewahrt werden bei den Kopfjägern der Wa-Stämme, an der Grenze von Burma und der chinesischen Provinz Yünnan [9]. Bei diesen Stämmen sieht man auch den erbeuteten Schädel in einem geflochtenen Korbe aufbewahrt, auf einer langen Bambusstange montiert und dann vor der Hütte im Zentrum des Dorfes aufgestellt (Abb. 6). Das hat, außer anderen Bedeutungen, auch die einer magischen Kraft für günstige Ernte. Abb. 7 ist die Wiedergabe eines Ikat-Lendentuchs aus Sumba, mit reihenweise dargestellten Schädelbäumen [10]. Bezüglich der Schädel in den Töpfen, von denen Andersen spricht, bilde ich eine Schädelurne ab (Abb. 8), aus Samosir (Süd-Sumatra) [11]. Ich erinnere dabei noch an die vielen topfartigen Urnen mit Skelettresten, die aus der europäischen Vorgeschichte bekannt sind. Erstaunlich ist nicht, daß Kenntnis von solchen religiös bedingten Sitten zu Andersen gelangte, der gewiß für seltsame Dinge ein offenes Ohr hatte, sondern, daß er diese Dinge in Beziehung zu der Prinzessin und ihre Rätselaufgaben bringt, weil sie nämlich, religionsgeschichtlich betrachtet, auch tatsächlich dazu passen, was er ja kaum so sicher wissen konnte. Darüber gleich Näheres. Wir verfolgen zuerst das Märchen weiter.

Der arme Johannes will trotz aller Warnungen sich um die Prinzessin bewerben. Sie pflegt sich die Rätsel von einem Zauberer vorsagen zu lassen, der in einem Berge wohnt und den sie nächtlich aufsucht. Der Reisekamerad (der dankbare Tote) geht unsichtbar jedesmal mit, wenn die Prinzessin den Zauberer besucht. So erfährt er die Rätsel und zugleich deren Lösung. Er teilt sie dann dem Johannes mit, der nun auf jede Frage richtig zu antworten weiß und so die Prinzessin gewinnt.

Abermals liegt hier eine erstaunliche Sicherheit vor in der Art, wie Andersen die Einzelheiten seines Märchens an die im mythischen Sinne richtige Stelle zu setzen weiß. Der Zauberer im Berge symbolisiert das Erdinnere, die Unterwelt. Das ist in allen Mythologemen so und nicht anders. Es wäre daher nicht angebracht, bei Andersens Märchenfigur eine Ausnahme zu suchen. Wohl darf man mit gewisser Sicherheit aussprechen, daß er diese Zusammenhänge zwar ohne Zweifel ahnte, ohne sie jedoch bewußt beim

Aufbau seines Märchens in Rechnung zu stellen, weil ja doch das moralisierende Moment (Freigebigkeit des Johannes – Dankbarkeit des Toten) wenigstens für ihn Wichtigkeit hatte und so in den Vordergrund gerät. Außerdem gehört dieses Erdinnere, mythologisch betrachtet, auch tatsächlich zu der Prinzessin. Warum das so ist, werden wir noch erfahren.
Um zu weiteren Aufschlüssen vorzustoßen, müssen wir erst auf die persische Erzählung zurückgreifen, denn von da aus ergeben sich wieder neue Einblicke in die gar nicht einfache Verflechtung der Symbolik, und so lassen sich dann die bereits gewonnenen Einblicke erweitern und auch sichern.
Wir stehen nämlich jetzt vor folgenden Problemen. Nach allem, was wir schon erfahren haben, müssen wir fragen:
Was bedeutet wohl die Prinzessin Turandot selbst?
Was bedeutet das dreifache Rätselraten?
Was bedeuten die abgeschlagenen Köpfe?
Was bedeutet die Vereinigung der Prinzessin mit dem Prinzen?
Die Prinzessin kennt das Geheimnis von Tag und Nacht. Das wird dadurch ausgedrückt, daß sie von dem Kalender-Baum (Lebensbaum: hell und dunkel) weiß. Sie kennt auch das Geheimnis vom urmütterlichen Meer, aus dem alles wurde und in dem alles sich auch wieder auflösen muß (Leben und Tod). Sie kennt das Geheimnis vom Sonnenlauf, das seinerseits wieder zum Kalenderbaum gehört. Und so weiß sie um das Geheimnis der Zeit. Als Frau kennt sie die Verknüpfung von Zeit und Leben.
Die eigentliche und mythische Bedeutung der Prinzessin Turandot ist jetzt leicht erkennbar. Sie weist sich aus als die Urfrau, die *Magna Mater*. Es ist deutlich genug ausgedrückt, daß sie allein weiß um das Geheimnis von Zeugung, Tod und Leben, vom Werden und Vergehen alles Seienden. Wer dann den Sinn dieses Mysteriums nicht zu begreifen vermag, ist dem Sterben verfallen (ihm wird das Haupt abgeschlagen). Das bedeutet auch noch: Der Sinn von Zeugung, Leben, Tod, dem ewigen Zyklus, kann nur bei der Urmutter, die am Anfang des Lebens steht, richtig verstanden werden, und wer diesen Sinn nicht erfaßt, steht auch außerhalb der Gemeinschaft, weil er nicht teilhaftig wurde der Erkenntnis vom Anfang und vom ewigen Wechsel. Wir erinnern nochmals an das, was schon oben vom »Baum der Erkenntnis« gesagt wurde.



Abb. 4



Abb. 5



Abb. 6



Abb. 7



Abb. 8



Abb. 9



Abb. 11

TAFEL IV Zum Beitrag C. Hentze, S. 21–41

Das Rätselraten ist darum auch gar nicht als eine Erschließung des Mysteriums zu betrachten, es ist vielmehr der Ausdruck einer Einsicht in die Grundlagen des Wesenden. Die Prinzessin ist, als Urmutter, einerseits auch selbst »Die Erde«. Sie ist Gaia, Demeter, der die eleusynischen Mysterienkulte galten. Niemand kann um das Schicksal Siegfrieds wissen als Erda.

Die Urfau mit ihren drei Fragen oder Rätseln ist auch gleichzusetzen mit der Dreiheit der Parzen, Klotho, Lachesis, Atropos, die den Lebensfaden spinnen. Nur die Frauen, hier nämlich die Parzen, wissen wirklich, nämlich recht eigentlich erlebnismäßig, um das Geheimnis: Zeugung, Leben, Tod. Dasselbe gilt natürlich für die drei Nornen. Die Dreiheit der Rätsel finden wir also wieder in der Dreiheit der Parzen, oder der Nornen, verteilt auf die Figuren von drei Frauen, die ja selbst das dreifache Rätsel verkörpern, nämlich Leben zwischen Geburt und Tod als eine untrennbare Einheit.

Vorläufig zusammenfassend darf man sagen, daß die Gestalt der Urfrau am Anfang der Dinge steht und daß ihre Gestalt einen Sinn der Schöpfung zu verkörpern hat. Mit ihr entstand der Zyklus von Werden und Vergehen. So mag man sie vielleicht, in diesen Zusammenhängen, als einen Archetyp bezeichnen.

Es verhält sich nämlich so: Natürlich ist der Zyklus, die ewige Wiederkehr zum Uranfang, auch die stete Neuschöpfung. Diese zyklische Neuschöpfung ist die Wiedergewinnung des nicht mehr Zeitgebundenen, die endliche Auslöschung der nur lineargeschichtlichen Wirksamkeiten. Der Prinz Kalaf tritt in die »sakrale Zone« der Prinzessin Turandot ein. Die Rückkehr zu den Uranfängen, nämlich vor Geburt und Tod, wird so durch den Prinzen vollzogen. Er legt diesen Weg ab, wenn er die Ursache von Geburt und Tod durchschaut, d. h., indem er sich den Sinn des Mysteriums zu eigen macht. Er erlöst die Prinzessin aus dem ihr eigenen Bann und erlöst sich dann selbst. Er vereinigt sich mit ihr. In seinen Betrachtungen zum Motiv des »dankbaren Toten« weist Levi-Strauß [12] auf die Bedeutung dieser Vereinigung hin. »Die Frau ist gleichzeitig Drache oder Schlange«, sie ist also »erdgebunden« und muß »befreit« werden. Der Tote und der Lebende verständigen sich, indem der Tote diesen erdgebundenen Teil der Frau beansprucht und dem Lebenden das »vermenschlichte weibliche Wesen« überläßt [13]. In der Vereinigung des Prinzen Kalaf aber mit der Prinzessin versinnbildlicht sich auch das Heraustreten aus dem nur historisch

Unwiederbringlichen. — Durch den Prinzen werden die Rätsel nicht einfach erraten, sondern auch, dem tieferen Sinne nach, verstanden. So löst er selbst die Frage nach dem Eigentlichen. Durch die richtige Antwort findet er nämlich den Zugang zu dem Kern der Dinge.

In dem in der Fußnote erwähnten Aufsatz weist Eliade unter anderem auf die Sage des Parzival hin. Indem dieser die Frage nach dem Gral stellt, haben sofort Verfall und Tod aufgehört: die Bäume grünen wieder, die Vögel singen, der König selbst ist erlöst.

Wie schon weiter oben angedeutet wurde, ahnt man auch bei der Parzival-Legende, daß hinter der zentralen Frage, von der ja auch Leben und Tod, Werden und Vergehen abhängen, der Gedanke an einen Initiationsritus sich verbergen mag. Er läßt sich selbstverständlich ebenfalls, wenngleich verblaßt, in den Fragen und Antworten des Oedipus und der Sphinx erkennen. Das Bekanntwerden mit den Geheimnissen ist ein mythisches Loslösen aus einer Seinsstufe und Vorbedingung zum Übergang in eine neue Seinsstufe [14]. Wesentlich ist dabei, daß dem Initianden das Wissen um jene Ereignisse vermittelt werden soll, die sich in den Urzeiten abspielten, die daher zeitlos sind und die ewige Gültigkeit haben. Gerade darum sollen sie von jedem Initianden neu erlebt werden, weil letzten Endes seine Zugehörigkeit zur Gesellschaft — das heißt aber: zur Menschheit überhaupt — davon abhängt, daß er um die Geheimnisse weiß, die unlösbar sind. Denn, wären sie lösbar, so müßte das gleichbedeutend sein mit endgültiger Auflösung im Amorphen, in dem, was »noch kein Zustand ist« und von wo aus erst alles wurde. Es ist das, was im Taoismus das *Tao* ist.

Auch bezüglich der Umstände, die bei Initiationsriten wenigstens ziemlich allgemeine Gültigkeit haben, und daher genügend bekannt sind, bietet die Turandot-Erzählung, außer den schon erwähnten, noch einige andere Einzelheiten dar, die unsere Aufmerksamkeit beanspruchen müssen. Das Rätselraten findet in einem besonderen Saale statt, vor einer Ratsversammlung von älteren und sehr gelehrten Männern. Nun findet doch fast jeder Initiationsritus an besonderem Orte, in Anwesenheit und auch mit Beihilfe besonders weiser und erfahrener alter Leute statt, manchmal auch in einer besonderen Hütte, die nur diesem Zwecke dient.

Noch eine weitere Besonderheit der Turandot-Erzählung darf hier nicht

unerwähnt bleiben. Es wird nämlich ausführlich berichtet, in welcher Weise nächtlich ein Bewerber, der vor den Rätseln versagte, zur Richtstätte geführt wird. Er ist dabei mit vielen Blumen und Zypressenzweigen geschmückt. Die Enthauptung geschieht dann auf einer erhöhten Stelle, gegenüber einem hohen, eigens dazu errichteten Holzturm, in dem viel Lichter brennen und der ebenfalls ganz mit Zypressenzweigen verkleidet ist. Angeblich soll der Turm nur die Richtstelle erhellen, wozu weder ein solches Gerüst noch die festliche Ausstaffierung nötig sind. Die Verkleidung mit Zypressen läßt uns viel eher den Turm als Lebensbaum erscheinen. Den mit Lichtern (Sternen) geschmückten Lebensbaum finden wir im alten China auch [15], ebenfalls in australischen Mythen, wo die Plejaden an immer höher wachsenden Tannen zum Himmel emporsteigen [16], wozu dann die nächtliche Opferzeremonie der Turandot-Erzählung ausgezeichnet paßt. Der festlich geschmückte Jüngling aber erinnert eindringlich an die geschmückten Opfer selbst, die einer Erd- und Urmuttergottheit dargebracht werden. Ganz gleichartig geschmückte Menschenopfer sind sowohl bei Naturvölkern wie in manchen alten Hochkulturen bekannt, wie z. B. in der aztekischen [17], wo das geschmückte Opfer, das dann enthauptet wird, selbst den Gott darstellt. Auch das gerade nachts stattfindende Opfer spricht für eine Erneuerungssymbolik mit entsprechender Darstellung. Die erhöhte Stelle, an der das Jünglingsopfer durch Enthauptung vollzogen wird, dazu der laubgeschmückte Turm, die Frage nach dem Kalender-Baum, alle die Einzelheiten zusammen gesehen, erinnern an die Terrassentreppe des mythischen Kaisers Yao, an deren Seite die Kalender-Schotengewächse wuchsen. Daß aber Schädelopfer im ältesten China üblich waren, ist bekannt.

Noch ein wichtiges Detail ist zu berücksichtigen. Der Prinz, der die Rätsel der Turandot beantworten soll, wird beim Anblick der Prinzessin verzaubert, so daß er sich der Gefahr stellen muß. Merkwürdigerweise wird der Maler, der das Bild fertigte, nicht von dem Zauber ergriffen und ebensowenig die Begleiter des Kandidaten. Dieses Moment ist sinnvoll, denn nur der Initiand, der Myste, erfährt den ganzen Schauder beim Anblick der Gottheit, die man vor ihm enthüllt. Nur er kann davon ergriffen sein, das nie vorher für ihn Dagewesene zu sehen und so verzaubert zu werden, daß er einer neuen Daseinsstufe entgegengeht. Auch der Initiand »stirbt«, um zu einem ganz neuen Leben wiederzuerwachen.

Infolge der Ergebnisse, zu denen wir vorstoßen konnten und die uns Einblicke in den tieferen Sinn der Turandot-Erzählung gewährten, werden uns jetzt die Vorgänge in Andersens Märchen »Der Reisekamerad« auch psychologisch interessieren.
Wir sagten schon in der Zusammenfassung von Andersens Märchen, daß die Prinzessin nachts den Zauberer im Berge besucht und daß damit das Erdinnere und der dazugehörige Erdgeist gemeint seien. Bedeutungsvoll ist aber, daß die Prinzessin fliegend zu dem Berge kommt. Der Besuch in der Unterwelt, den ein fliegender Geist abstattet, wo er dann die Rätsel erfährt, ist identisch mit dem Motiv der Sonne, oder auch der Sterne, die die Unterwelt besuchen, um ebenfalls dort ihre Kraft zu erneuern, die sie aus den Geheimnissen der Dunkelheit (des Erdinneren) schöpfen. Die aus der Dunkelheit des Erdinneren hervorkommenden Lichtgötter, darunter auch die geflügelte Ischtar, sind uns auch aus Bildern, nämlich aus assyrisch-babylonischen Siegelzylindern (Abb. 9), bekannt[18]. Neben der geflügelten Göttin, die eben erst aus der Bergspalte hervorkam, steht der Lebensbaum. Zweifellos hat die fliegende Prinzessin Andersens zu Licht und Dunkelheit Beziehung, wie sie ja auch zu Tod und Leben Beziehung hat. So ist sie auch Verkörperung des Geheimnisses der Frau, bei der Leben aus Dunkelheit entsteht, in endloser Wiederholung einer zeitlosen Kosmogonie, in der sich mythisch gesehen, auch die Befreiung vom Tode symbolisch widerspiegelt.
Wenn neben dem Lebensbaum auf dem Siegelzylinder die geflügelte Gottheit steht (Abb. 9), so steht neben dem Kalenderbaum des chinesischen Reliefs (Abb. 1) ebenfalls eine geflügelte Gottheit. Wenn dann auf dem Siegelzylinder die Gottheiten mit dem Stufenberg zusammen dargestellt werden, so werden wir uns erinnern, daß die chinesische Kalenderpflanze neben den Stufen des Palastes des Kaisers Yao wuchs. Wir sagten schon, daß diese Stufen als Aufstieg zu einem Weltenberge zu betrachten sind.
Es wäre nicht vernünftig zu vermeinen, Andersen habe bewußt diese ganzen Zusammenhänge gekannt und zu verwerten gewußt. Erst Jahrzehnte nach Andersen hat Bachofen seine Einsichten zusammengetragen und formuliert. Später, und über Bachofen hinaus, erkannte erst die Forschung der letzten Jahre die tiefere Bedeutung von Initiationsriten, von Mysterienkulten, von dargestellten, erzählten, pantomimisch wiedergegeben Kos-

mogonien, von all den Erscheinungen, die uns hier beschäftigt haben. Gewiß hat die Tiefenpsychologie mit noch anderen Beispielen eines so erstaunlichen Einfühlungsvermögens aufzuwarten, wie wir es in diesen Märchen bei Andersen antreffen, der mit Sicherheit die Dinge so verbindet, wie sie wirklich zusammengehören, ja teilweise besser noch und richtiger, als es in der persischen Erzählung geschieht. Ich kenne indessen kein anderes Beispiel, wo die Einstellung zweier weltberühmter Schriftsteller zu den archetypalen Urbildern in ihrer Grundverschiedenheit so auffällig zutage tritt. Schiller vergewaltigt den archetypalen Stoff. Er findet zu diesem überhaupt keinen Zugang. Ihm ist es nämlich nur darum zu tun, einen einmaligen dramatischen Höhepunkt herauszuschälen. Ihm geht es um einen Bühneneffekt, während eigentlich doch nur der Gedanke einer kosmogonischen Erkenntnis vorhanden ist, der mit einer Kette von Symbolgestalten und Symbolgeschehen aufwartet, die dann die ganze Erzählung beherrscht. Die zyklische Wiederholung schließt aber eigentlich dramatische Höhepunkte aus. So kommt es, daß Schiller, durch seine absichtsbetonte Einstellung, des Verständnisses ermangelt für Bedeutung und Wichtigkeit der Rätsel selbst, denn nur so konnte es geschehen, daß er, ganz nach Belieben, die Rätsel bei jeder Vorstellung änderte. Hier wurde mit dem Verstand gestaltet.

Die Einstellung von Andersen ist eine grundverschiedene. Er läßt sich treiben von den tiefen Geheimnissen seines Stoffes. Er will ihnen gar nichts aufzwingen, man kann fast sagen, daß er abwartet, wie die Geheimnisse in ihm selber wirken. Nur nebenbei und ohne jegliche Beeinträchtigung der mythischen Begebenheiten, die ihn wirklich erfüllen, entdeckt er die Möglichkeit zu einem kleinen moralischen Begleitmotiv. Dieses steht etwas abseits und für sich da. Die Archetypen aber sind so lebendig in ihm, daß sie der Reihe nach zwanglos bei ihm auftauchen. Jahrtausende alte Dinge bekommen wieder ihre Geltung, sie werden erlebt, doch ohne daß der eigentliche Sinn ihrer Symbolik dabei auch bewußt eine Rolle spielen würde. Das ist bei H. C. Andersen vielleicht ein Phänomen, das gar nicht so sehr verschieden zu sein scheint von dem, das man bei vielen Naturvölkern beobachten konnte, die längst nicht mehr wissen, was ihre Mythen, die sie seit Hunderten oder gar Tausenden von Jahren erzählen, ursprünglich einmal bedeuteten. Was aber bei Naturvölkern wenigstens rituell und in endloser

Wiederholung erhalten blieb, wird bei Andersen außerhalb jeglicher Tradition wieder zum Ankeimen gebracht und unbewußt sinnvoll geordnet. Die Fähigkeit zum mythischen Denken scheint eine Eigenschaft zu sein, die auch unter Zivilisationsasche glimmen kann, gelegentlich aber den Verstandesschutt durchbricht und Flammen schlägt.

Die Gegenüberstellung Schiller und Andersen ist auch deswegen bedeutungsvoll, weil sie, wie kaum eine andere, zeigt, daß es Methoden gibt, die sich von den Erkenntnissen entfernen, anstatt auf sie zuzusteuern. Die Haltung Schillers ist auch die mancher Autoren, die den Mythenstoffen verständnislos gegenüberstehen.

Nach diesen Betrachtungen bleibt aber noch eine ganz andere Frage offen. Ist es reiner Zufall, daß der Kalenderbaum, von dem die Turandot-Erzählung berichtet, auf einem alten chinesischen Relief (Abb. 1) und auch nach alter chinesischer Mythe, eine Pflanze mit Schotenfrucht ist? Was könnte dann außerdem überhaupt dieses Schotengewächs mit dem Schädelbaum gemeinsam haben? Gewiß, es wird im Mythos gesagt, daß die Schoten vertrocknen, absterben und wiederkommen, während wir andererseits auch wissen, daß die Kopfjagd und der Schädelbaum unter anderen Bedeutungen, die nicht leicht zu ergründen sind, auch die besitzt, für das Dorf die Fruchtbarkeit der Ernte zu veranlassen. Hier wäre dann allenfalls ein gemeinsamer, wenn auch recht vager Grundgedanke festzustellen, der sich auf Werden, Vergehen, zyklische Wiederkehr beziehen mag. Warum dann aber eine Schotenfrucht die Rolle der Kalenderpflanze zu spielen hat, ist vorläufig noch nicht zu ersehen. Wir können nur ein wenig ahnen, daß vielleicht irgendeine Verflechtung auf anderer Ebene vorliegen mag, jedoch noch nicht verstehen, von welchen Grundlagen und Vorstellungsvoraussetzungen sie sich herleitet. Dazu müssen wir erst etwas weiter ausgreifen.

Zunächst sei einmal gesagt, daß in dem chinesischen Text ausdrücklich von Schoten die Rede ist. 莢 *chieh* ist nun einmal eine Schote; 豆莢 *toû-chieh* ist die Schote einer Erbse oder Bohne. In einer vor einigen Jahren erschienenen Arbeit [19] habe ich gezeigt, daß in chinesischer Sprache, auch in ältester Zeit, phonetisch kaum ein Unterschied besteht zwischen 首 *t'ou* = Kopf und 豆 *toû* = Bohne. Nun stellt aber das Zeichen für *toû* = Bohne in der chinesischen Paläographie eigentlich keineswegs eine Pflanze oder

gar eine Schote dar, sondern ein Gefäß. In meiner Schrift konnte ich mit ethnologischen Parallelerscheinungen nachweisen, daß dieses Gefäß, oder besser der Topf, eigentlich die Unterwelt symbolisiert, aus der Pflanzenwuchs, der Lebensbaum, auch die Nutzpflanzen hervorgingen. Aber der Topf ist auch mit dem Schädel identisch, denn dieser kann im Ritus durch den Topf ersetzt werden. Wegen dieser Relationen muß ich auf meine Schrift verweisen, dort werden sie eingehend behandelt.

Es kam hier nur darauf an, mit wenigen Stichworten auf die Entsprechungen: Topf = Schädel (und umgekehrt) hinzuweisen. Nun muß es uns aber auch darum zu tun sein, zu erfahren, warum die Schotenfrucht (die Bohne) auch ihrerseits in eine Beziehung zum Schädel zu stehen kommt.

P. Cyrill von Krasinski hat zuerst darauf aufmerksam gemacht, daß die beiden Kotyledonen-Hälften der Bohne in der tibetischen Medizinphilosophie auch den beiden Gehirnhälften entsprechen. Die Analogie wird aber noch verstärkt durch die an den Kotyledonen hängende Wurzel, so daß das ganze Gebilde eigentlich tatsächlich genau so aussieht, wie die beiden Gehirnhälften mit anhängendem Nervenstrang[20]. Dazu kommt, beim Keimen einer Bohne in der Erde, noch eine auffallende Besonderheit, die zur Symbolgestaltung beigetragen haben mag. Während andere Samen in der Erde verbleiben und von dort aus sprießen, reißt bei der Bohne der aus der Erden hervorkommende Stengel die zuerst versenkte Bohne wieder ans Licht. Die Bohne erfährt also eine totale Umkehrung. Das Versenktwerden und dann Wiederemporkommen können dabei auf den Beobachter großen Eindruck machen (Abb. 10), und zwar schon deswegen, weil dabei auch die Begriffe »Aufrecht und Umgekehrt« — in mythischer Bedeutung = Leben und Tod, aber auch = zyklinisches Umkehren und Wiederkehren — so augenfällig in Erscheinung treten[21].

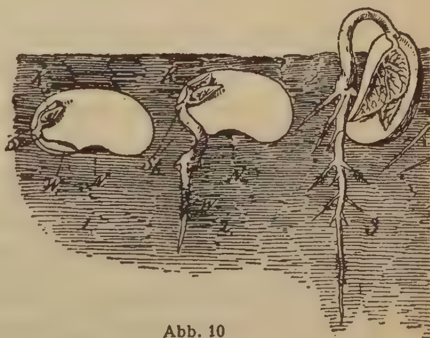


Abb. 10

Diese Begriffe finden wir, gerade in Verbindung mit dem Baum, auch in der Sutasoma-Legende[22]. Ein Dämon ergreift seine Opfer, indem er sie beim Fuße faßt und kopfabwärts fortschleppt. Dann durchbohrt er

ihre Handflächen und hängt sie kopfaufwärts in einem Nyagroda-Baum auf. Dieses Bild eines Baumes mit den dort hängenden Menschen erinnert wieder an die Stelle des Märchens von Andersen, wo die unglücklichen toten Freier in einem Baum hängen. Andererseits kann der Baum selbst ebenfalls aufrecht und umgekehrt sein – nämlich anstatt weiß und schwarz, wie der Kalenderbaum im Rätsel der Turandot. Dann liegt natürlich dieselbe Grundbedeutung einer zyklischen Umkehr vor. Ein beim Schattenspiel auf Bali gebrauchtes Requisit, der *Gunungang*, besteht aus einer Figur, die einen Baum vorstellt, neben dem verschiedene Tiere und Dämonengestalten erscheinen. Diese Figur wird vor Anfang der Vorstellung oder in den Pausen gebraucht, beim Ende des Stückes aber umgedreht [23]. Der Baum steht meistens auf einem Stufenberg.

Zum Abschluß wollen wir noch kurz auf die Quellengeschichte des Turandot-Märchens eingehen. Wir hatten uns diese Aufgabe für zuletzt zurückgestellt, weil ihre Bedeutung eigentlich erst an Hand der jetzt vorliegenden Untersuchungen richtig eingeschätzt werden kann.

Diese Quellengeschichte ist schon ausführlich behandelt worden von F. Meier, in seinem Aufsatz *Turandot in Persien* [24]. Die früheste persische Turandotgeschichte findet Meier bei Nizami, in seinem 1197 vollendeten romantischen Epos. Von dieser Geschichte ausgehend, analysiert Meier die verschiedenen Fassungen bis zu derjenigen, die von Pétis de la Croix für seine Übersetzung *Mille et un Jour* benutzt wurde. »Ein Ispahaner Derwisch-Scheich namens Moclès (= Muchlis) hatte sie angeblich aus indischen Quellen angelegt und sein Manuskript im Jahre 1675 seinem französischen Freund Pétis de la Croix vermacht. Die Sammlung ist im Urtext verloren.«

Wie zu erwarten, liegen zwischen Nizami und der Fassung des Moclès eine Reihe anderer, die Meier vortrefflich zusammengestellt und besprochen hat. Die Fassungen weichen manchmal nicht unerheblich voneinander ab, und die Rätsel sind weder an Zahl noch an Inhalt überall ganz die gleichen. Meier bemüht sich, die Fassungen zu konfrontieren und sie, wenigstens teilweise, voneinander abzuleiten. Unter diesen Fassungen findet sich auch eine aus der Bibliotheca Bodleiana zu Oxford. Nach Meier ist diese zwar jünger als die *Mille et un Jour* zugrundeliegende, aber die Erzählung, die sie bietet, repräsentiert »eine Vorstufe zu der Fassung des Moclès«. Damit wäre

schon ausgedrückt, daß die zeitlich letzte Fassung nicht unbedingt als die am wenigsten ursprüngliche betrachtet zu werden verdient. Zudem bemerkt Meier, »ein Stammbaum der Handschriften ist nicht ersichtlich«. Außerdem betrachtet der Autor dieser Untersuchung das »Rätsel vom Baum« als die »uralte indische Frage« [25]. Zuletzt äußert er sich bezüglich der verschiedenen Redaktionen: »Es erhebt sich noch die Frage, ob das Märchen urtümlich persisch sei oder von wem es stamme. Eine gemeinsame Quelle ist bei dem verschiedenartigen Reichtum in diesen beiden Fassungen (Nizami und Aufi, letztere eine Prosaversion aus Delhi um 1128) wohl anzunehmen, vermag ich aber hier nicht zu erkennen.«

Wir haben hier einen ganz anderen Weg als Meier eingeschlagen, indem wir aus der Fassung *Mille et un Jour* (Moclès) wesentliche Punkte hervorgehoben haben. Vieles mag gerade an dieser Fassung altertümlich sein. Jedenfalls konnten wir das wichtigste Rätsel, nämlich das von dem Baume, für China als mythische Darstellung schon für das zweite Jahrhundert n. Chr. belegen, während der dazugehörige chinesische Text gar auf den mythischen Kaiser Yao zurückgreift. Die Darstellung auf dem Shantung-Relief ist, wie man weiß, als eine Kopie nach zahlreichen voraufgehenden Kopien zu betrachten [26].

Wir teilen die Ansicht F. Meiers, daß alle bekannten Fassungen, trotz ihrer Abweichungen in Einzelheiten, auf sehr viel ältere Quellen zurückzuführen sind. Dafür aber sprechen auch Momente aus der Fassung des Nizami, bei der folgende Punkte hervorzuheben sind.

Die Prinzessin hat sich ein uneinnehmbares Schloß bauen lassen. Das Eingangstor ist unsichtbar, und es bedarf eines Talismans, um diesen Zugang zu finden. Eine Bresche in die Mauer schlägt der donnernde Lärm einer Trommel, und so kommt die Tür zum Vorschein. Diese zuerst unauffindbare Tür, die durch Donnertrommeln erst passierbar wird, das sind Umstände, die wohl an die Symplegadenmotive erinnern, wie sie von Kreichgauer und anderen beschrieben wurden [27]. Dazu passen jedenfalls der Donner und das Auseinanderklaffen der Mauer, und dazu gehören dann auch wieder die Stufenberge.

Und eben diese Dinge veranlassen uns, nochmals auf die mythische Geschichte vom Kaiser Yao und auf den Welt- und Kalenderbaum an den Stufen zu seinem Palast zurückzukommen. Wir erkannten bereits, daß

diese Stufen wohl als Stufenberge zu verstehen sind. Tatsächlich sieht man, auf einem chinesischen Gewebe, in Noïn-Ula gefunden (Abb. 11), die Stufenberge und dazu, in der Mitte zwischen diesen, den Wunderbaum. Gerade diese Stufenberge erkannten wir schon auf dem Siegelzylinder (Abb. 9). Sie klaffen auseinander, und ihnen entsteigt der Sonnengott Schamasch, er gesellt sich zu der links neben ihm stehenden Ischtar. Neben



Abb. 12

dieser, noch weiter links, steht am Stufenberg der Wunderbaum. Eben diese Verbindung: Berg (oder Schloß auf dem Berge), in dem die Prinzessin Turandot eingeschlossen ist, dazu der Wunderbaum, ist im Grunde dieselbe, die wir auch von Darstellungen des griechischen Omphalos her kennen (Abb. 12). Im Inneren eines Berges, auf dem wiederum der Wunderbaum steht, ist Gaia eingeschlossen, so wie die ebenfalls chthonische Ischtar auf dem Siegelzylinder (Abb. 9) abgebildet wird, wie sie gerade dem Berge entstiegen ist und nun geflügelt danebensteht, links von ihr der Wunderbaum, zu dem anscheinend auch das »geflügelte Wesen« eine immer wieder auftretende Begleiterscheinung ist.

Dazu gibt es viele Parallelen. Bei den Angami Nagas [28] in Ober-Assam findet sich die Stufenpyramide, ebenfalls ein *Ficus*-Baum auf einer Erhöhung. Dazu kommt, daß die Naga-Stämme alle Kopfjäger sind (siehe Abb. 2 und 3 unseres Textes). Auch in Prae-

kolumbisch-Amerika war der Stufenberg als Weltberg, flankiert von den beiden Wunderbäumen, bekannt[29]. Bei dem griechischen Omphalosmotiv zeigt uns die Vasenmalerei im Inneren des Berges die Frau (Gaia) oder aber die mythische Schlange, die neben dem Drachen, dem geflügelten Wesen, die Frau symbolisiert.



Abb. 13

In der Tat, auf dem chinesischen Gewebe sitzen Vögel auf jedem der beiden Stufenberge (Abb. 11). Hingegen ist es ein *geflügelter* Genius, der auf dem Shantung-Relief (Abb. 1) die Schoten abpflückt. Das entspricht wiederum einem anderen Zylinderbild (Abb. 13) der alten Zweistromländer-Kulturen. Da sind es vierfüßige *geflügelte* Genien, *mit Vogelkopf*. Mit den Schnäbeln pflücken sie die Früchte des mythischen Baumes. *Zwei* andere Vögel fliegen davon.

Auf dem Stofffragment (Abb. 11) ist weiter rechts ein anderer seltsamer Baum abgebildet. Man geht wohl nicht fehl, in diesen verschiedenen Baumdarstellungen nicht eine beliebige Landschaft mit stufenartigen Bergstrukturen zu sehen, sondern mythische Bilder, die denen der Shantung-Reliefs nahe verwandt sind. Daß aber diese Stufenberge zu dem Kaiser Yao gehören, läßt sich an Hand der chinesischen Paläographie bestätigen. Das chinesische Zeichen für den Namen des Kaisers Yao, 堯, besteht aus den übereinandergestellten Zeichen für t'u = Erde, und zwar so, daß über »zweimal Erde« ein einziges Zeichen »Erde« zu stehen kommt, also eine Stufenordnung entsteht. Darunter dann das Zeichen *wu* = hoch und oben abgeflacht, Plattform. Das *Ku chou p'ien* erklärt das Zeichen *Yao* als gleichbedeutend mit hoch *(kao)* wobei Takada sich auf mehrere alte Deutungen, auch auf die des *Shuo-wen* bezieht[30]. Das paläographische Zeichen läßt also durch seine Zusammensetzung keinen Zweifel an der Bedeutung des Schriftzeichens für den Kaisernamen: dieser wird mit Erdstufen verbunden, wie wir solche ja auch aus der Grabanlage der Shang-Könige gelegent-

lich der Anyang-Grabungen kennenlernten, also bedeutet das Zeichen in seiner Zusammensetzung: Erdstufen, mit einer Plattform verbunden!

Summieren wir alle diese auffallenden Einzelheiten, so dürfen wir den Schluß ziehen, daß auch die Nizami-Fassung eine Anzahl uralter religiöser und mythischer Grundbegriffe in ihre Turandot-Erzählung mit hineinverwoben hat. Wir stellen dabei abschließend noch fest, daß das »uneinnehmbare Schloß« mit seinem »auseinanderklaffenden Zugang« außerdem auf einem »fernen Berge« steht. Und so gehört auch, von dieser Seite betrachtet, der Zugang zur Prinzessin in die Kategorie der geheimnisvollen »Klapptore am Ende der Welt« [31].

Es zeigte sich bei den verschiedenen Bearbeitungen des Turandot-Stoffes, so wie sie F. Meier zusammenstellt, daß sehr wahrscheinlich die betreffenden Versionen ziemlich zufällig Dinge aufgegriffen haben oder aber fallen ließen, die sie wohl nur vom Standpunkt der Verwendbarkeit bewerteten, insofern sie dadurch den Reiz ihrer Erzählung zu steigern meinten, Dinge, die ihnen darum auch nicht vielmehr als ein glückliches Beiwerk bedeuteten, aber in Wirklichkeit doch die wesentlichsten Momente des Mythenstoffes sind. Je nach Veranlagung und Intuition sind schon seit den Zeiten des Nizami die Erzähler dem eigentlich Mythischen wieder nahe gekommen, oder sie haben sich davon entfernt.

Wo wir die Themata auch berühren, überall stoßen wir auf älteste Weltvorstellungen oder auch auf ein dazu passendes rituelles Verhalten. Die schon von F. Meier vermutete gemeinsame Quelle für die verschiedenen Fassungen des Turandot-Märchens ist in Wirklichkeit die eigentlich mythisch-religiöse Bedeutung. Sosehr auch Erosionserscheinungen diese ursprünglich mythischen Grundlagen schon unterhöhlt zu haben scheinen, bleibt doch, durch Jahrtausende hindurch, die Kette der Grundgedanken unverkennbar, und zwar bis in unsere Zeit hinein, bis zu Andersens Märchenträumen. Ich kenne kaum ein besseres Beispiel dafür, wie stark und lebensfähig uraltes geistiges Kulturgut, als unverwüstlicher Grundbestandteil menschlichen Denkens, bis in unsere moderne Zeit hinein sich durchzusetzen weiß.

[1] *Tausend und ein Tag. Orientalische Erzählungen.* Übertragen von Felix Paul Greve. Leipzig, Insel Verlag, 1909. 4 Bände. Bd. I, S. 173–300. – [2] *Grimms Kinder- und Hausmärchen,* Ausgabe: Märchen der Weltliteratur Bd. 2. – [3] Bolte und Polivka, *Anmerkungen*

zu den Kinder- und Hausmärchen der Brüder Grimm, Bd. I, 1913, S. 188. – [4] Edouard Chavannes, *Mission archéologique dans la Chine septentrionale*, Textband I, Paris 1913, S. 191, 192. – [5] H. Maspero, *Légendes mythologiques dans le Chou-king*, Journal asiatique, Janvier-mars 1924, Marcel Granet, *Danses et légendes de la Chine ancienne*, Paris 1926, S. 252 ff. – [6] M. M. Davy, *Essai sur la symbolique romane*, Paris 1955, S. 207, 208. – [7] Levi-Strauss, *Tristes Tropiques*, Paris 1955, S. 242. – [8] Nach C. v. Fürer-Haimendarf, *Die Nackten Nagas*, Leipzig, 1939 und 1947. – [9] Major P. C. Tudor Craig, *Head Hunters trophies*, The illustrated London-News, 16. Januar 1937, S. 98, 99. – [10] Nach Prof. Dr. A. Steinmann, Volkshochschule (Herausgegeben vom Verein zur Förderung der Volkshochschule des Kantons Zürich) Januar 1950, Heft 1 des XIX. Jahrg.: *Magisch-religiöse Symbole auf indonesischen Geweben*, Abb. 3. – [11] Nach A. Bernatzik, *Die große Völkerkunde*, Bd. II, Leipzig 1939. – [12] Wir verweisen auf den französischen Text, S. 26. – [13] Siehe zu diesen Gedankengängen auch: Mircea Eliade, *Psychologie et Histoire des religions – A propos du symbolisme du Centre*, Eranos Jahrbuch, Zurich 1951. *Mystère et régénération spirituelle dans les religions extra-européennes*, Eranos Jahrbuch, Zürich 1955. – [14] Diese Erscheinungen sind besonders aufschlußreich dargestellt in Eliade, *Mystère et régénération spirituelle.* – [15] C. Hentze, *Bronzegerät, Kultbauten, Religion im ältesten China der Shang-Zeit*, Antwerpen 1951, Fig. 248, 249, 251, Text S. 163. – [16] Märchen der Weltliteratur, Paul Hambruch, *Südseemärchen*, Jena 1921, S. 22. – [17] Vgl. Thomas Gann, *Götter und Menschen im alten Mexico*, Leipzig 1938, S. 111, 112, 113, 114. S. Seler, *Abhandlungen*, Bd. II, S. 684, 709. – [18] O. Weber, *Altorientalische Siegelbilder*, Berlin 1920, Abb. 375, Text S. 100 bis 101. Vgl. auch Anton Moortgat, *Tammuz, der Unsterblichkeitsglaube in der altorientalischen Bildkunst*, Berlin 1949, S. 94 und Tafel 28 c. – [19] C. Hentze, *Zur ursprünglichen Bedeutung des chinesischen Zeichens t'ou = Kopf*, Anthropos, Bd. XLV, 1950, S. 801–820. – [20] P. C. von Krasinski, *Tibetische Medizinphilosophie*, Zürich 1953, S. 129, 245. – [21] Vgl. C. Hentze, *Tod, Auferstehung, Weltordnung*, Zürich 1955, S. 103 ff. – [22] Siehe C. Hentze, *Die Sakralbronzen und ihre Bedeutung in den frühchinesischen Kulturen*, Antwerpen, 1941, S. 54 ff. Siehe auch: *Jâtakam (das Buch der Erzählungen aus früheren Existenzen Buddhas)*, Übersetzung aus dem Pali von Julius Dutoit, Bd. V, Leipzig 1914, S. 35, 178, 496. – [23] Vgl. J. Kats, *Het Javaansche Tooneel*, Deel I, Wajang Poerwa, Weltevreden, 1923, S. 25. Siehe auch: Ananda K. Coomaraswamy, *The inverted Tree.* The quarterly journal of the mysthic Society, Bangalore, Vol. XXIX, nr. 2; siehe auch: H. G. Quaritch Wales, *Prehistory and Religion in South-East Asia*, London 1957, S. 152 ff. – [24] Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, Bd. 95 (Neue Folge Bd. 20), Leipzig 1941, S. 1–27. – [25] *Op. cit.* S. 16. – [26] Vgl. auch C. Hentze, *Le symbolisme des oiseaux dans la Chine ancienne* Sinologica, Vol. V nr. 3, 1958, S. 145. – [27] P. O. Kreichgauer S. V. D. *Die Klapptore am Rande der Erde in der altmexikanischen Mythologie und einige Beziehungen zur Alten Welt.* Anthropos XII–XIII, 1917–1918, S. 272 ff. Siehe auch die symbolischen Türen: W. Andrae, *Die ionische Säule*, Berlin 1933, und A. Moortgat, *Tammuz und der Unsterblichkeitsglaube in der altorientalischen Bildkunst*, Berlin 1949. – [28] Siehe H. G. Quaritch Wales *op. cit.* S. 39. Auch S. 32 ff. – [29] Siehe E. Seler, *Abhandlungen zur altamerikanischen Sprach- und Altertumskunde*, Bd. V, S. 525, Fig. 178 c. (Vasenmalerei der Teotihuacan-Kultur). – [30] Takada Chushu, *Ku chou p'ien*, Abt. 10, S. 41. Siehe auch: Ma Shu-lun, *Shuo wen chiech tzŭ liu shu shu cheng*, Academia Sinica 1957, Abt. 26, S. 83. – [31] Siehe Anmerkung 27.

DAS SCHICKSAL DES INDIVIDUUMS UND SEINE ÜBERWINDUNG

Rudolf Pannwitz

Das Individuum ist, im Bereiche des Bios, eine Organisation oder, wie Nietzsche es nennt, ein Herrschaftsgebilde. So ist es, ohne abgeschlossen zu sein, in sich geschlossen und lebt in seinem eigenen Rhythmus, steigend, blühend und sinkend, sich ernährend und vermehrend, bis zur Erschöpfung seines Systems. Seine Dauer kann durch Zufälle, Unfälle, äußere oder innere Störungen auch verkürzt werden. In jedem Falle ist es vergänglich. Und es ist keine Autarkie, sondern mit seinesgleichen verflochten, auf Umgebungen angewiesen, in Lebensgemeinschaften gebunden, als Bewußtsein und als Seele nicht fest begrenzt.

Es gibt eine Stufenleiter der Organisation. Sie führt von den subatomaren Einheiten – soweit diese isolierbar sind und nicht nur aus Massen statistisch gewonnene Werte – zu immer Höherem und Komplexerem und weiterhin zu stofflich nicht mehr Greifbarem wie Gesellschaft, Staat, Kultur. Zu dieser Stufenleiter gehören außer den Individuen die mehr oder weniger ausgebildeten Individuationen, die bald auf dem Wege zum Individuum sind, wie etwa die Mutterlauge des Kristalls oder das Protoplasma, bald eine Entwicklung jenseits von ihm darstellen, ohne es je erreichen zu können, wie die menschliche Gesellschaft oder die Menschheit. Ihnen gegenüber ist das Individuum eine einheitlich und selbsttätig funktionierende Hierarchie.

Es ist *ein* Trieb, der die losen Individuationen und die Individuen hervorbringt. So läßt sich zum Beispiel der Polypenstock und der Ameisenstaat betrachten. Jener wie dieser ist eine Gemeinschaft von Individuen, die aber dort sich im Übergange zu Organen eines Gesamtkörpers befinden und hier nicht biologisch ein Körper werden, nur jenseits des direkten Bios eine Körperschaft bilden. Der Ursprung ist immer das fortschreitend aufbauende Leben selbst. Die Schranke erhebt sich da, wo die zusammenfassende und gestaltende Kraft es nicht mehr vermag, durch An- und Ausgliederungen zu immer reicherer und höherer Individuation emporzustei-

gen, ohne dabei das konkrete, biologische Individuum preiszugeben. Die menschliche Gesellschaft so gut wie der Staat der Ameisen bleiben hier stehn. In ihren Fällen wird das Individuum der biologischen Stufe geschwächt, ohne daß ein Inividuum komplexer Stufe tatsächlich erreicht werden kann.

In jedem Herrschaftsgebilde werden Individuen und Individuationen einem aus ihnen Hervorgegangenen oder sie Überwältigenden (welches meist ein und dasselbe ist) untergeordnet und funktionieren zwar mehr oder minder unabhängig, doch als Teilhabende an einem Ganzen und von ihm gelenkt. Ein aktives, wenn auch nicht reflektiertes, Gesamtbewußtsein (man nennt es heute Plan) wird nicht auszuschließen sein. Das Selbstbewußtsein aber ist nicht das Bewußtsein des gleichen Selbst, sondern wandelt sich mit dessen Wandlungen. Es geht mit seinem Individuum mit und wahrt dessen Einheit unter dem Schein desselben Ich.

Das menschliche Bewußtsein ist auf einen Punkt gelangt, wo es sich mit der Vergänglichkeit des Individuums nicht mehr abfindet. Mehr als gegen den Schmerz wehrt es sich gegen den Tod. Es entwickelt seine dunkle Hälfte und überschattet sich mit der Vorstellung des Todes. Der mächtige hierarchische Zusammenschluß antwortet ja auf jede Bedrohung oder auch nur Irritation mit einer Verstärkung seiner bis zum Krampf sich anspannenden Egozentrierung. Diese hat in allen Religionen dazu geführt, daß der Tod das wichtigste Problem des Lebens wurde und das Leben dafür aufgewandt, den Tod abzuwenden, das heißt, da es anders ersichtlich nicht geht, in einen Übergang zu einem zweiten, vor dem Tode gesicherten Leben umzubilden. Wie verwandelt man sich auch das Individuum dachte und ob es die Essenz, der Kern, der Same, ja die Entkörperung des vorigen sei, jedenfalls sollte es wesentlich jenes Einmalige und überhaupt Individuum, sogar Person sein.

Hielte man auch für möglich, daß unser Individuum sich sterbend bewahre oder mit neuer Ballung wiederherstelle — ähnlich wie es bei Wesen niederer Ordnung statthat — so wäre das nicht mehr als ein Aufschub. Oder soll es so immer fortgehen und mit dem ganzen Menschengeschlechte? Dabei wird dem höchstentfalteten Bios eine Transzendenz ins Unendliche überbürdet, während er nur auf unteren Stufen und nur darum nicht abbricht, weil er noch gar nicht zum eindeutigen Individuum vorgeschritten ist. Die Ver-

gänglichkeit ist Daseinsbedingung zwar nicht des Lebens, aber des Individuums: welches nicht untilgbare Verbindung von Substanz und Form ist, sondern Kulmination oder Knoten in kontinuierenden Prozessen. Es ist zwar, eben das Individuum, im höchstmöglichen Grade unteilbar, steht aber mitteninnen von Vielem und Vielfachem, dessen Teil es seinerseits ist und mit dem es, ihm einbegriffen und von ihm umfaßt, als ein weit Unbeständigeres emporgetragen und wieder hinabgeschlungen wird.

Wir mögen wollen oder nicht – wir können nicht das Individuum haben und zugleich das, was mit ihm unvereinbar ist. Dagegen sollten wir uns erinnern, daß jede ungerechte Forderung an unser Schicksal, die wir als solche erkannt haben, uns dessen Eigentliches und Sinn- und Wertvolles tiefer aufschließt. Wir vermögen die ewigen Tatsachen nicht zu ändern, wohl aber unser unentsprechendes Fühlen und Denken vor ihnen. Die begehrte und ertrotzte Unsterblichkeit des Individuums ist nicht so ein Verlangen des Daseins als des Bewußtseins. Würde sie Wirklichkeit ohne Bewußtsein, so wäre wenig daran gelegen. Das Bewußtsein schaudert vor dem Nichtsein zurück, wie es ja das Sein vertritt, zwar nicht es selber ist, aber nur in seiner Stellvertretung besteht. So erträgt das Bewußtsein der Person es nicht, deren Aufhören in Betracht zu ziehn. Doch gab es in sehr alten Zeiten eine Lehre von einem anders gearteten Individuum, von seiner Unteilbarkeit nicht nach innen, sondern nach außen: also daß es, das größte wie das kleinste, in den unvergänglichen Prozessen des All seine Rolle hatte. Diese waren die Kreisläufe der kosmischen Sphären und ihrer Himmelskörper. In ihnen war jede Individuation an Zeit, Ort und Charakter der ihr analogen übergeordneten unlöslich gebunden und waren die einander entsprechenden aller Grade nicht bloß einzelne Wesenheiten, sondern vor allem Schnittpunkte der periodischen Verläufe und *deren jeweilige* Individuation bis hin zum *konkreten Individuum.*

Die ungeheure Welt der Äonologie kann hier nicht aufgerollt werden, und sie ist weder als Wissenschaft noch als Glaube für uns übernehmbar. Sie zeigt aber, daß das Individuum auch anders sich auffassen läßt denn als isolierte Person. Als Konzentration und Organisation von nahen und fernen Weltströmen und -kräften – und je mehr es diese in und mit sich entfaltet und ausgeströmt hat, um so inniger und wirklicher wird es schöpferisch wirken und fortwirken. Einem großen Menschen geht es ohnedies

schon im engsten Leben nicht darum, als Ich zu leben, sondern das, wofür er lebt, zu einer unvergänglichen Macht zu steigern und festigen. Dies nannte man in der Antike, über alle Eitelkeiten hinaus, Ruhm. Es ist vollkommen gleichgültig, wie man sich die Erhaltung und Fortzeugung solcher Essenz vorstellt, ob materiell oder spirituell, ob in der Richtung der modernen Physik vermittelt durch irgendwelche Strahlungen oder unenträtselbar. Wem das von Bedeutung ist, der verkleinlicht das Gewaltige und Herrliche, dem wir uns mehr und mehr zuwenden sollten, bis wir ihm gewachsen sind.

Nietzsches Lehre von der Ewigen Wiederkunft des Gleichen nimmt die orientalisch-antike Aeonologie wieder auf. Sie ist nicht zum System vollendet worden, aber der Stifter selbst verbarg sich nicht, daß es Generationen brauchen würde, sie bis zu ihrem Ziele auszuringen. Die Folge ihrer allmählichen Aneignung — so sah er klar voraus — würde eine Verwandlung des Menschen selbst, seines letzten innern Wesens sein. Es ist ein ungeheurer Unterschied, ob unser Individuum eine Substantia oder ein Periodos und eine Phase in umfassenderen Perioden ist. Nietzsche begreift das unter dem Imperativ: periodische Wesen werden. Es bedeutet: in typischen, rhythmischen, kosmisch-tellurischen, harmonischen, äonischen Zyklen im größten und kleinsten leben: keinen der wechselnden Zustände substantiieren oder gar transzendieren, in ihrer jedem aber mit ihm eins und selber ganz sein. Das Absolute ist hier, weit entfernt von seiner Relativierung, im sich selbst ausströmenden Total-Realen aufgegangen. Die Konsequenzen sind unabsehbar: für die Struktur, Geist und Seele des Individiuums, für seine Beziehung zu sich, zu anderen, zur Gemeinschaft *und zu seinem Schicksal.* Nun erst wird in seiner ganzen Fülle der Amor Fati möglich. Denn das kleine Schicksal ist mit dem großen Willen eins.

Bei weitem zu hoch genommen wird der Ersatz der Unsterblichkeit durch körperliche Fortpflanzung. Bei ihr bedient sich die Gattung des Individuums und gewährt ihm einen bescheidenen Anteil am Gewinst. Nie pflanzt ein Wesen sich selbst fort, stets zwei miteinander in ein drittes. Zu diesem wirken die Großeltern oft stärker als die Eltern und so auch deren Geschwister neben ihnen. Die Person kann nicht durch Zeugung erhalten werden. Wohl aber viele und überraschende Züge, Bestandteile, Aktions- und Reaktionsweisen. Das haben die »prähistorischen« Menschen gewußt. Wo

es um einen echten Erben ging, verließ man sich nicht auf die Fortpflanzung durch Blut, sondern vergeistigte sie. Durch magische Riten und härteste Erziehung und Zucht und unter der Wahrung und Wirkung der Einheit des Stammes setzte man es durch, daß der göttliche oder halbgöttliche Ahnherr ungeschwächt wiederkehre von Verjüngung zu Verjüngung. Jedes Höhere und Höchste ist phänotypisch, also dem Verfall in der nächsten Generation schon preisgegeben. Genotypisch kann es — außer in Ansätzen und Glücksfällen — nicht von selbst werden, sondern nur durch planmäßige und stetige Neuerzeugung, die wirkliche Erziehung, über Geschlechter hin. Das gab es zuzeiten und zuweilen. Die Natur nimmt sehr schwer und langsam und nie verläßlich durch Kultur geschaffene Werte in sich hinein. Schon der ungepflegte Obstbaum verwildert. Eine Blutkette kann kräftiger Träger werden, wenn sie von der höheren Fortpflanzung überwacht und geleitet wird. Heute wird alles Gewicht auf das Einmalige, Unterscheidende, Subjektive gelegt und auch nicht auf das des Wertes, sondern des Zufalles der Varietät — das Unbeständigste, was es gibt. Kein Wunder, daß keine Gewalt da ist, welche die Familien auch nur zusammenhielte, und die Erziehung fast ein Spott geworden ist. Eine neue Lehre vom Individuum, verbunden mit einer solchen vom Kreislaufe, könnte stark genug werden, um völlig Verschüttetes im Menschen selbst, nicht vorigen Weltaltern, sondern unserm eignen angemessen, wieder aufzubauen.

DAPHNIS UND CHLOE

Roman und Mysterium

Reinhold Merkelbach

Es gibt verschiedene Theorien über Entstehung und Bedeutung des griechischen Romans; eine von ihnen – sie ist von Karl Kerényi aufgestellt worden – behauptet, der antike Roman hänge mit den Mysterienreligionen zusammen. Diese Ansicht hat sich mir bei genauerem Studium als richtig erwiesen, und ich will an einem begrenzten Beispiel, dem Roman »Daphnis und Chloe« des Longus, die Gründe dafür darlegen. Wie Georg Rohde [1] schon geahnt hat, handelt es sich um einen Roman der Dionysosmysterien.

Kein Geringerer als Vergil bezeugt, daß Daphnis zum Kreis des Dionysos gehört:

> Daphnis et Armenias curru subiungere tigris
> instituit, Daphnis thiasos inducere Bacchi
> et foliis lentis intexere mollibus hastas.
>
> Daphnis lehrte zuerst dahier armenische Tiger
> Bändigen unter das Joch und des Bacchus üppigen Reigen,
> Lehrte den Thyrsusstab mit geschmeidigen Blättern umwinden. [2]

Der Roman des Longus spielt auf Lesbos, einer Insel mit altem Dionysoskult. In der Kaiserzeit bezeugen zahlreiche Münzen und Inschriften, daß Dionysos dort der wichtigste Gott gewesen ist.

Nun besitzen wir eine lesbische Inschrift, welche einem Oberpriester namens Aulus Pompeius Longus Dionysodorus Ehren erweist [3]. Es ist vermutet worden, daß der Dichter Longus, dessen Roman auf Lesbos spielt, mit diesem Priester Pompeius Longus verwandt ist, der den Beinamen Dionysodorus führt.

Im 2. Jahrhundert fand die griechische Bourgeoisie Zugang zum römischen Senat. Zahlreiche Familien zogen nach Rom und nahmen ihre heimischen Kulte mit. Eine der wichtigsten dionysischen Inschriften, die von Torre Nova, gibt uns Einblick in einen Thiasos (Reigen) von Dionysosmysten zu Rom [4]. Die Führerin dieses Thiasos hieß Pompeia Agrippinilla; wir zählen in der direkten Verwandtschaft vier Konsuln. Sie stammte aus Lesbos

und hat den Dionysoskult offenbar aus ihrer Heimat nach Rom gebracht. Möglicherweise hat der Romandichter Longus in Beziehung zu einem derartigen lesbischen Filialkult in Rom gestanden.
Eine ganze Reihe von Indizien deuten also in dieselbe Richtung: der Name der Hauptperson des Romans, Lesbos als Ort der Handlung, der Name des Romandichters selbst.
Die dionysischen Mysterien der römischen Kaiserzeit sind uns verhältnismäßig gut bekannt, da zahlreiche Inschriften uns über die äußere Organisation, die Bezeichnungen der im Kult fungierenden Personen, den Verlauf der Feste belehren. Fast noch mehr lehren Darstellungen der bildenden Kunst; das berühmteste Denkmal sind die schönen Fresken der Villa dei misteri in Pompei. In ihnen kann man auch heute noch etwas von dem Geist verspüren, der die Dionysosmysten beseelte. Wir wissen also, daß es vor allem in Kleinasien, in Griechenland und Italien zahlreiche Kreise von Dionysosverehrern gab, die im einzelnen sehr verschieden waren. Die Mysten nannten sich Hirten (βουκόλοι). Sie trafen sich in der freien Natur, um für die Dauer der dionysischen Feste ein Leben in Schönheit zu führen, wie es die Menschen des goldenen Zeitalters geführt hatten und wie es die Seligen im Jenseits führen würden. Sie genossen die einfachen Freuden des Landmanns, die Jagd auf Hasen und Vögel, einfache Mahlzeiten im Freien, Tanz, Erntefest, vor allem natürlich das große Fest des Dionysos, Weinlese und Kelter. Am Bachesrand und im kühlen Schatten der Bäume lagen sie auf einfachem Lager aus Streu (στιβάς), als Hirten und Satyrn verkleidet; einige der Gesellschaft traten auch in anderen Masken auf und spielten kleine Pantomimen. Die Freuden der Liebe fehlten nicht.
Auch über die eigentlichen Einweihungszeremonien wissen wir einiges. Die Novizen mußten fasten und sich einem Reinigungsbad unterziehen. Es gab Initiationsproben, bei denen Schreckgespenster auftraten [5], und der Neuling wurde zur Sühne seiner Sünden und zur Erprobung seiner Standhaftigkeit gegeißelt. Eine wichtige Zeremonie war das Aufdecken der in einem heiligen Korb (κίστη, κάλαθος) oder in einer Getreideschwinge (λίκνον) verborgenen heiligen Gegenstände. »Die heiligen Handlungen des Dionysos bezogen sich auf die Reinigung der Seele«, sagt Servius [6]. Kultmahl und fröhlicher Tanz beschlossen die Weihe. Es sind auch schon kleine Kinder in die Mysterien eingeweiht worden.

Das Hauptfest der dionysischen Mysterien fand alle zwei Jahre statt. Die Griechen nannten diesen Zeitraum eine τριετηρίς.

In manchen Punkten bestehen nahe Beziehungen zwischen den dionysischen Mysterien und den Lehren der Pythagoreer und Orphiker. Schon Herodot spricht von der Identität dieser Lehren, und inschriftliche Zeugnisse bestätigen sie [7].

Die Mysterien versprachen dem Geweihten ein besseres Jenseits, und dies selige Leben im Elysium ist oft auf den dionysischen Sarkophagen dargestellt. Alle oben genannten Freuden der dionysischen Feste kehren auf ihnen wieder: Jagd, Weinlese, Kelter, Tanz. Sehr oft finden wir Darstellungen der Jahreszeiten. Wie im Kreislauf der Jahreszeiten das Leben im Winter erstirbt, um im Frühling neu zu erblühen, so hofften die Alten, daß auch ihnen aus dem Tod wieder neues Leben erstehen werde.

Schon beim ersten oberflächlichen Blick auf den Roman des Longus fallen uns zwei formale Übereinstimmungen mit dem auf, was wir von den Dionysosmysterien wissen: Longus führt uns durch den Kreis der Jahreszeiten, wie die dionysischen Sarkophage, und spricht deutlich aus, daß er damit den Gedanken an eine Wiedergeburt (παλιγγενεσία) verbindet; und zweitens spielt der dionysische Zeitraum der zwei Jahre (τριετηρίς) bei ihm eine Rolle. Die eigentliche Handlung erstreckt sich nämlich genau über zwei Jahre.

Wir gehen nun zu einer genaueren Betrachtung des Romans über.

Bei Mytilene findet ein Hirt eines reichen Mannes auf dem Feld hinter einem epheuüberwachsenen Strauch ein ausgesetztes Kind, das von einer Ziege gesäugt wird. Bei dem Kind liegen Erkennungszeichen (γνωρίσματα). Der Hirt zieht das Kind auf und nennt es Daphnis.

Ein geläufiges Motiv aus der griechischen Komödie, sagt sich der Leser. Wer wird hinter einem literarischen Klischee etwas Besonderes suchen? Wir wollen uns damit nicht übereilen. Das Epheu – das Gewächs des Dionysos – um den Strauch, hinter dem das Kind liegt, sollte uns aufmerken lassen. Wer ist denn der Herr, dem das Gelände gehört? Longus nennt seinen Namen an dieser Stelle nicht; erst am Ende des Buches tritt er auf. Er heißt Dionysophanes, »der erscheinende Dionysos«; und zwar tritt Dionysophanes in demselben Augenblick auf, in dem der ausgepreßte Süßmost in Gärung gerät und zu Wein wird. Dionysophanes ist ein Vertreter

des Gottes. Longus sagt, daß Dionysophanes weite Gebiete bei Mytilene besaß; wir haben von der Bedeutung des Gottes auf Lesbos gehört. Das gilt besonders für Mytilene und Methymna, die beiden bei Longus genannten Städte.

Dieser Dionysophanes ist, wie sich am Ende des Romans herausstellt, der wahre Vater des Daphnis. An den ausgesetzten Zeichen wird Daphnis erkannt. Nun wissen wir durch Apuleius, daß solche *γνωρίσματα* (*σύμβολα, signa*) im Mysterienkult eine große Rolle spielten. Bei der Weihe wurden dem Initianden gewisse Gegenstände überreicht, die wir Talismane (*τελέσματα*) nennen dürften und die als Erkennungszeichen dienten. Von besonderer Bedeutung mußte dies naturgemäß bei der Initiation von Mysten sein, die als Kinder eine erste Weihe empfangen hatten.

Daphnis ist der Vertreter dieser Gruppe von Dionysosmysten: das Kind weiß noch nicht, daß der Gott durch die Weihe sein Vater geworden ist; es wird dies erst als Jüngling bei der höheren Weihe erfahren.

Aber warum setzt der Gott das Menschenkind aus? – Wir alle sind ins Leben ausgesetzt und haben, um in der Sprache der Mysterien zu reden, unsere wahre himmlische Heimat vergessen. Erst in der Weihe wird der Priester sie enthüllen.

Daphnis wird von einer Ziege gesäugt. Wir wollen uns hier des Satzes der orphisch-pythagoreischen Goldplättchen erinnern: »Als Böcklein fiel (flog) ich in die Milch«, *ἔριφος εἰς γάλα ἔπετον.*

Auf einem Fresco der Villa dei misteri reicht eine Bakchantin einem Böcklein die Brust. Dasselbe beschreibt schon Euripides in den »Bakchen«. Daß die Szene des Longus dionysischen Sinn hat, ist also klar, denn ob ein Knabe von der Ziege oder ein Böcklein von der Dionysosdienerin genährt wird, das mythische Bild bleibt dasselbe. Bekanntlich ist Dionysos selbst als Böcklein aufgefaßt worden. Die Ernährung des Daphnis durch die Ziege ist das Bild einer wunderbaren Rettung. Gott hat den Menschen, sein Kind, zwar in diese Welt ausgesetzt; aber er hat dafür gesorgt, daß der Mensch dort nicht verloren ist. Er hat die Weihen gestiftet, in denen die Seele des Menschen gerettet wird.

Das Trinken der Milch ist gleichzeitig ein Bild der Mysterienweihe gewesen. In ihr wurde der Mensch neu geboren. Die Nahrung neugeborener Kinder ist Milch, darum reichte man dem neuen Mysten nach der Weihe

einen Trank Milch. Es spielt also auch der Gedanke an die Wiedergeburt mit, welche in der Weihe vollzogen wurde. Die orphischen Goldplättchen bezeugen das ausdrücklich: »Als Böcklein fielst du in die Milch: aus dem Menschen bist du ein Gott geworden«, heißt es da: *ἔριφος εἰς γάλα ἔπετες· θεὸς ἐγένου ἐξ ἀνθρώπου.*

Wenn noch Zweifel darüber bestünden, daß dieses Bild sich auf die Mysterien bezieht, so würde der Schluß des Romans sie beheben. Dort wird berichtet, daß Daphnis und Chloe ihre Kinder von Ziege und Schaf nähren lassen. Das Ritual, welches mit Daphnis begonnen hat, wird in alle Zukunft fortgesetzt werden.

Wir kehren zu dem Roman zurück und verfolgen die weitere Handlung. Zwei Jahre nach der Auffindung des Daphnis findet ein anderer Hirt in einer Nymphengrotte ein Mädchen, das von einem Schaf gesäugt wird, und die mitausgesetzten Erkennungszeichen. Er zieht das Kind auf und nennt es Chloe.

Grotten als dionysische Kultstätten, Nymphen als Erzieherinnen des Gottes sind wohlbekannt. Chloe ist ein Beiname der Demeter; sie ist oft zusammen mit Dionysos verehrt worden. Der Zeitraum von zwei Jahren zwischen der Aussetzung des Daphnis und der Chloe spielt auf die zweijährige Periode der dionysischen Feste an. Die Weihe der Kinder, bei der Aussetzung und Nährung durch das Tier zelebriert wurden, fand offenbar bei dem dionysischen Hauptfest statt, das alle zwei Jahre gefeiert wurde.

Als Daphnis und Chloe 15 und 13 Jahre alt sind, senden ihre Eltern sie zu Beginn des Frühlings mit den Herden auf die Weide. Daphnis lernt auf der Syrinx zu spielen. Die beiden sind unzertrennlich. Einmal stürzt Daphnis in eine Wolfgrube; mit Hilfe eines Hirten (*βουκόλος*) — also eines Mysteriendieners — und der Chloe wird er herausgezogen. Dann wäscht er in der Nymphengrotte den Lehm ab, mit dem er sich beschmutzt hatte.

Das Bad in der Nymphengrotte, der dionysischen Kultstätte, spielt auf das Reinigungsbad der Mysterien an. Schon im 4. Jahrhundert gehörte es zum Ritual der Sabazios-Dionysosweihen, an denen der Redner Aeschines teilgenommen hat. Das Vorbild war, so berichtet Harpokration, der Mythos von Dionysos-Zagreus. Als die Titanen den Gott zerreißen wollten, rieben sie sich mit Gips ein, um unkenntlich zu sein. In Wiederholung dieser mythischen Erzählung beschmierte man die Initianden der Diony-

sosmysterien mit Lehm. Danach wusch man den Lehm wieder ab, um den Mysten von allem bösen, titanischen Wesen zu reinigen [8].

Die scheinbar äußerliche Reinigung symbolisiert die innere Reinigung in der Weihe. Als Daphnis den Lehm abgewaschen hat, ist er so schön, daß Chloe sich in ihn verliebt.

Inzwischen hat sich aber auch ein Hirt, Dorkon, in Chloe verliebt. Doch hat er keinen Erfolg, Chloe zieht den Daphnis vor. Da beschließt Dorkon, Chloe zu überfallen. Er zieht ein Wolfsfell über und lauert ihr im Gebüsch auf. Aber als er Chloe angreifen will, fallen die Hunde des Mädchens über ihn her. Mit knapper Not wird er durch Daphnis und Chloe gerettet. Sie sind dem Dorkon nicht böse, denn sie meinen, er habe nur einen Hirtenscherz vorgehabt.

Es ist auch wirklich nur ein Hirtenscherz gewesen, wie ihn die »Hirten« (βουκόλοι) der Dionysosmysterien spielten. Das übergezogene Wolfsfell zeigt deutlich, daß es sich um eine Maskerade handelt. Übrigens steht eine sehr ähnliche Szene in den »Bakchen« des Euripides; dort lauern Hirten den schwärmenden Mänaden im Gebüsch auf und überfallen sie. »Ihr meine Hunde«, ruft Agaue die Mänaden an. Die Hirten werden von den Frauen verjagt.

Longus beschreibt dann den Sommer. Eines Tages bekränzt sich Chloe mit Fichtenzweigen, also einem dionysischen Kranz, und gürtet das Rehfell wie eine Mänade.

Im Herbst überfallen tyrische Seeräuber die Gegend. Sie rauben dem Dorkon seine Herde und schlagen ihn nieder »wie einen Stier«. Den Daphnis, der gerade am Strand spazierengeht, nehmen sie gefangen; sie meinen, dieser schöne Jüngling sei mehr wert als weitere Beute, und schiffen sich ein. Der sterbende Dorkon übergibt Chloe seine Flöte. Als Chloe die Flöte bläst, springen Dorkons Kühe ins Wasser, das Schiff kentert, die Seeräuber ertrinken. Daphnis faßt zwei Kühe an den Hörnern und wird von ihnen an Land gezogen.

Die Szene hat ein mythisches Vorbild. Als Dionysos einst am Meer spazierenging, überfielen ihn tyrrhenische Seeräuber. Longus spielt darauf an, indem er von tyrischen Piraten spricht. Die Tyrrhener halten Dionysos für einen Königssohn, der reiches Lösegeld bringen wird, und entführen ihn. Sie wollen ihn fesseln; aber die Fesseln fallen von selbst ab. Verschie-

dene wunderbare Erscheinungen schrecken die Seeräuber, bis sie sich schließlich selbst ins Meer stürzen. Das Flötenspiel der Chloe bewirkt ein ähnliches dionysisches Wunder.

Überhaupt sind Fesselung und wunderbare Befreiung für Dionysos charakteristisch. Die »Bakchen« sind voll davon; in der »Lykurgie« des Aeschylus scheint es nicht anders gewesen zu sein. All diesen Mythen liegen Einweihungsrituale zugrunde, bei denen der Initiand gefesselt und wieder befreit wurde.

Dorkon wird niedergeschlagen »wie ein Stier«: dies erinnert natürlich an das Stieropfer im Dionysoskult. Allgemeiner gesprochen kann man sagen, daß die Mysterienweihe den Tod des alten und die Geburt eines neuen Menschen darstellte. In der Romanerzählung sind Tod und Rettung auf zwei Personen, Dorkon und Daphnis, verteilt worden.

Daphnis und Chloe bestatten Dorkon. Danach baden sie in der Nymphengrotte, Chloe zum erstenmal; d. h. auch Chloe nimmt das Bad des Mysten. Wir werden sehen, daß auch im folgenden die Schicksale von Daphnis und Chloe fast ganz gleich sind. Das für beide verbindliche Initiationsritual bestimmt den Lauf der Erzählung, welche die Kultakte nur verhüllt umschreibt und erklärt.

Es naht die Zeit der Weinlese und Kelter, des großen Festes »der Geburt des Dionysos und des Weins«. Auf den dionysischen Sarkophagen sehen wir oft, wie Satyrn oder Kinder Reben lesen und auspressen. Longus beschreibt das Fest in allen Einzelheiten. In den ebenen Weinpflanzungen hätte ein gerade den Windeln entwachsenes Kind die Reben mit der Hand erreichen können, sagt er und spielt auf die Kinderweinlese der Sarkophage an. Wie Satyrn auf eine Bakchantin, so sprangen die Kelterer auf Chloe zu. Die Kelterer verwandelten sich für die Dauer des Festes in jene Satyrn, welche wir auf den Sarkophagen und schon auf attischen Vasen sehen.

Zu Ende der Weinlese fahren reiche junge Leute aus Methymna zu Schiff an der Küste vorbei. Sie gehen an Land, um sich zu vergnügen; sie fangen Hasen und Vögel. Methymna ist wie Mytilene eine Stadt des Dionysos; man hat den Namen sogar von μέθυ Wein ableiten wollen. Hasenjagd und Vogelfang sind Themen der Sarkophage; die Methymnaeer sind also Dionysosdiener.

Unglücklicherweise frißt eine Ziege des Daphnis das Seil aus Weiden-

zweigen auf, an denen die Methymnaeer ihr Schiff festgebunden hatten. Ein Wind treibt das Schiff aufs Meer hinaus; es ist verloren. Die Methymnaeer behaupten, Daphnis sei der Schuldige; sie schlagen ihn und wollen ihn fesseln. Daphnis wehrt sich zunächst nicht, sondern ruft nur um Hilfe. Die Hirten eilen herbei und befreien Daphnis. Auf die Klagen der Methymnaeer hin wird ein Gericht improvisiert. Ein alter Hirt ist Schiedsrichter. Er spricht Daphnis frei. Als die Methymnaeer sich dem Spruch nicht fügen wollen, kommt es zu einer Prügelei, in der die Methymnaeer vertrieben werden. Chloe wäscht dem Daphnis das blutige Gesicht.

Hier ist eine Probe des Initiationsrituals in Erzählung umgesetzt worden. Der Novize wurde überfallen, gefesselt und gegeißelt und durfte sich zunächst nicht wehren. Dann fand eine Gerichtsverhandlung statt, in der sein Lebenswandel geprüft wurde. Wenn die gegen ihn erhobenen Anklagen von dem Richter — einem »Hirten« (βουκόλος), also einem Mysteriendiener — für nichtig befunden wurden, durfte der Initiand in die Gemeinschaft der Mysten aufgenommen werden. Gegen nochmalige Angriffe der sogenannten »Räuber« hatte er sich dann kräftig zur Wehr zu setzen. Natürlich mußte die Rolle der Räuber bei der Weihe von Männern gespielt werden, die bereits früher eingeweiht worden waren. Darum sind die Methymnaeer bei Longus auch Dionysosdiener, und darum sind alle Räuberüberfälle in den griechischen Romanen so ungefährlich.

Über Fesselung und Befreiung in den Dionysosmythen haben wir schon gesprochen. Das Abwaschen des Blutes nach dem abgewehrten Überfall findet sich auch in den »Bakchen«. Die Geißelung des Daphnis endlich spielt auf die Geißelung in der Weihe an, wie wir sie in der Villa dei misteri dargestellt sehen; auch im Dionysostempel zu Alea wurden die Frauen gegeißelt [9].

Die Methymnaeer wollen sich rächen, kommen mit zehn Kriegsschiffen wieder und verwüsten das Land. Daphnis und die Hirten fliehen, Chloe wird in der Nymphengrotte — d. h. an einem dionysischen Kultplatze — gefangen, gefesselt, gegeißelt und aufs Schiff geführt. Aber dionysische Wunder suchen nun die Flotte der Methymnaeer heim. Feuer leuchtet auf, die Anker der Schiffe hängen wie eingewurzelt fest, Delphine schlagen an die Schiffe und beschädigen sie, panischer Schrecken befällt die Besatzung. Chloe trägt auf ihrem Haupt einen dionysischen Fichtenkranz. Man läßt

sie frei, und sofort fahren die Schiffe wieder; ein Delphin schwimmt voran.

Auf den Parallelismus im Schicksal der beiden Hauptpersonen haben wir schon hingewiesen. Wie Daphnis wird Chloe entführt, gefesselt, gegeißelt und befreit. Dionysische Wunder sind sowohl im Mythos als auch im Kult vielfach bezeugt; so tauchten die römischen Bacchusdienerinnen ihre mit Schwefel und ungelöschtem Kalk präparierten Fackeln in den Tiber und zogen sie brennend wieder heraus [10]. In den »Bakchen« glaubt Pentheus, sein Palast brenne; statt des Dionysos fesselt er einen Stier; ein ganzes Heer, so sagt Euripides [11], kann der Gott ohne Schwertstreich in die Flucht jagen. Als die tyrrhenischen Seeräuber den Dionysos entführt haben, liegt das Schiff plötzlich fest, als säße es auf dem Trockenen; Wein und Epheu wachsen auf ihm; Dionysos verwandelt sich in einen Löwen, die Seeräuber stürzen in panischem Schrecken ins Meer und werden in Delphine verwandelt [12]. Wie der Gott, von Delphinen geleitet, übers Meer fährt, zeigt eine bekannte Schale des Exekias. Auch für Longus sind die Delphine dionysische Tiere. Das Motiv des Kriegszuges gegen die Dionysosdiener findet sich auch in den »Bakchen« und kam vielleicht schon im »Pentheus« des Aeschylus vor.

Zu Ende der Weinlese feiern die Hirten ein dionysisches Fest. Es wird ein Bock geopfert und Wein getrunken. Man lagert sich auf einfacher Streu. Ein Hirt spielt auf der Syrinx, ein anderer tanzt einen Keltertanz, Daphnis und Chloe führen den Mythos von Pan und Echo dramatisch vor. Solche pantomimischen Darstellungen sind durch eine Reihe von Inschriften und Stellen aus der Literatur für die dionysischen Feste bezeugt. Das Lager auf Streu (*στιβάς*) ist ein charakteristisches Kennzeichen der Dionysosmysterien.

Am anderen Tag schwören Daphnis und Chloe sich ewige Treue; dem entsprach in der Weihe der Eid des Mysten. So wissen wir von dem italischen Bacchanalienkult, daß die Novizen einen furchtbaren Eid schwören mußten.

Der Winter kommt, Daphnis und Chloe führen die Herden von der Weide zu den Ställen und müssen sich voneinander trennen. Sie sehnen sich nacheinander und warten auf den Frühling als auf die Wiedergeburt aus dem Tod (*ἐκ θανάτου παλιγγενεσίαν*). Daphnis fängt mit Leimruten Vögel; auch diese

Szene findet sich wieder auf den bakchischen Sarkophagen[13]. Einmal nimmt er im Hause des Ziehvaters der Chloe an einem dionysischen Winterfest teil. Wie einst Dionysos und Ariadne[14], tauschen die beiden unter einer Epheulaube Liebesworte. »Sei getrost« (*ϑάρρει*) sagt Chloe; die Sonne ist warm, sie wird den Frühling wieder bringen, der die Liebenden vereinen wird. Dies »Sei getrost« ist ein Mysterienwort (*ϑαρρεῖτε μύσται*)[15]. Am Ende des Festes jauchzen die Hirten und rufen »euhoi« (*ἰακχάσαντες καὶ εὐάσαντες*).

Mit Frühlingsbeginn treiben Daphnis und Chloe die Herden wieder auf die Weide. Daphnis sieht die Liebesspiele der Tiere und meint mit Chloe etwas Ähnliches tun zu sollen; aber er weiß nicht wie. Eine junge Frau namens Lykainion erkennt seine Not. Mit List lockt sie ihn in den Wald und verführt ihn — so würden wir sagen; Longus aber sagt, sie »erzieht ihn zur Liebe«. Die Szene spielt darauf an, daß zur Initiation in die dionysischen Mysterien auch die Einweihung in den Geschlechtsverkehr gehört hat. Der Bericht des Livius über die italischen Bacchanalien läßt daran keinen Zweifel. Lykainion ist also eine Mystagogin, und deshalb nimmt sie auch an dem Schlußbankett teil, als Daphnis und Chloe die Ehe schließen. Chloe bleibt bis zu diesem Zeitpunkt Jungfrau.

Im Sommer werben viele Freier um Chloe, die reicher sind als Daphnis. Der verzweifelte Hirt bittet die Nymphen um Hilfe. Sie sagen ihm im Traum, er werde an der Küste unter einem gestrandeten Delphin eine Börse mit 3000 Drachmen finden. Als er erwacht, geht er zum Strand und findet tatsächlich den Beutel. — Der Delphin ist ein dionysisches Tier, wie wir gesehen haben: der Gott selbst schenkt seinem Diener das Geld.

Daphnis bringt es dem Ziehvater der Chloe und wird dem Mädchen verlobt. Dies geschieht, als die Alten gerade beim Dreschen und Worfeln (*λικμᾶν*) sind. Nun ist die Getreideschwinge (*λίκνον*; mystica vannus Iacchi) ein Symbol der Dionysosmysterien, denn wie beim Worfeln die Spreu vom Korn getrennt wurde, so wurde in der Weihe die Seele von den Sünden gereinigt[16]. Weihe und Hochzeit waren bei den Alten identisch. Wenn beim Worfeln eine Ehe vereinbart wird, so wird damit auf die Reinigung der Seele bei der Initiation vorausgedeutet.

Zu Beginn des Herbstes meldet ein Bote, daß der Herr zur Weinlese ankommen werde. Die Hirten bereiten alles auf seine Einkehr vor. Sie richten ihr ländliches Heiligtum her, in dessen Mitte ein Dionysostempel steht.

Wie bereits erwähnt, heißt der Herr Dionysophanes und vertritt Dionysos. Seine Einkehr (καταγωγή) wird man nicht von dem Hauptfest des Dionysos trennen wollen, das »Einkehr« (Katagogia) hieß. Der Bote ist offenbar ein Herold des Mysterienkultes. Die Hirten ernten die Trauben, keltern sie und füllen den Saft in Fässer. Nur einige besonders schöne Trauben bleiben ungekeltert; sie sollen von den Städtern ausgepreßt werden, »damit auch sie ein Bild der Weinlese und ihrer Freuden hätten«. Natürlich haben sich die Dionysosmysten der Städte die Mühen der Weinlese erspart. Die Sklaven bereiteten alles vor, dann kamen die Herrschaften und feierten ein fröhliches Fest am Busen der Natur.

Als der Traubensaft zu gären beginnt und sich in Wein verwandelt, erscheint Dionysophanes mit großem Gefolge. Er besichtigt sein Landgut und die Herden des Daphnis. Dieser spielt auf der Syrinx, und die Schafe folgen seiner Melodie; man erinnert sich des wunderbaren Spiels des Orpheus und der Verwandtschaft des dionysischen und orphischen Kultes.

Ein Parasit des Dionysophanes hat sich in Daphnis verliebt. Als der Hirt die Werbung zurückweist, erbittet der Parasit sich Daphnis von dem Herrn als Geschenk. Es sieht so aus, als wolle Dionysophanes die Bitte gewähren. Der Ziehvater des Daphnis ist entsetzt über das Los, welches dem Daphnis droht. Er enthüllt dem Herrn, daß Daphnis kein einfacher Hirt sein könne; er habe den Knaben einst als ausgesetztes Kind gefunden, wie eine Ziege ihn nährte. Er bringt die Erkennungszeichen, und Dionysophanes erkennt in Daphnis seinen eigenen Sohn. Daphnis legt die Hirtenkleidung ab und erhält ein neues Gewand — das Weihekleid des Mysten.

Auf ähnliche Weise wird dann auch Chloe als Tochter eines vornehmen Mytilenaeers erkannt. Daphnis und Chloe feiern auf dem Land eine Hirtenhochzeit. Vor der Nymphengrotte, dem Kultplatz, werden grüne Blätter aufgeschüttet, die dionysische Streu (στιβάς). Man nimmt ein fröhliches Mahl ein, ein Kultmahl der Dionysosmysten, wie es auch inschriftlich bezeugt ist. Man singt Schnitterlieder, bläst auf der Syrinx und tanzt. Den Tanz als Abschluß der dionysischen Weihe sehen wir auf einem Fresco der villa dei misteri.

Daphnis und Chloe lebten ihr ganzes Leben auf Hirtenweise; ihren Sohn legten sie an eine Ziege, ihre Tochter an ein Schaf. Hier mündet das Ende

der Erzählung vom glücklichen Leben der Dionysosmysten wieder in den Anfang; die Geschichte könnte von neuem beginnen.
Wenn wir den Roman des Longus so verstehen, wird er zu einem wichtigen Zeugnis für die dionysischen Mysterien der römischen Kaiserzeit. Wir brauchen diese Religion nun nicht mehr nur von außen zu betrachten, wir können sie gleichsam von innen mit den Augen eines Dionysosmysten sehen; denn Longus beschreibt sie so, wie sie sich für einen Mysten darstellte. Wir finden in ihr nicht mehr die wilde, aber auch kräftige Leidenschaft des altgriechischen Dionysoskultes. Wir finden auch nicht die männliche, fast soldatische Gefaßtheit des Mithrasmysten, dessen ganzes Leben ein Kampf für das Gute und gegen das Böse war, noch finden wir die tiefe Sehnsucht des Isismysten nach Erlösung. Die Dionysosmysten sehnten sich nach leichtem, freiem und harmonischem Leben, nach einem Leben in Freundschaft und Liebe, fern von den Städten und in der reinen Natur, nach einem Leben, wie es die Menschen des goldenen Zeitalters geführt hatten. Es liegt ein milder Schimmer der Schönheit über den dionysischen Mysterien; nicht umsonst gehören die Fresken in der Villa dei misteri zu dem Schönsten, was uns das Altertum hinterlassen hat.
Die gewonnenen Erkenntnisse eröffnen uns in verschiedenen Richtungen neue Perspektiven. Wir verstehen nun wohl besser, welche Faszination die Hirtenpoesie der Antike, und zwar Longus fast mehr noch als Theokrit und Vergil, auf die Menschen der Renaissance ausgeübt hat. Sie strebten weg vom christlichen Mittelalter zum antiken Heidentum und griffen nach Stoffen, welche aus der heidnischen Religion genommen waren. Des glänzenden Humanisten Poliziano heidnisches Mysterienspiel »Orfeo« war ein Manifest des neuen Geistes; der »Trionfo di Bacco e d'Arianna« des Lorenzo de' Medici ist bekannt. Als der päpstliche Bankier Chigi sein Landhaus (die heutige Villa Farnesina) von Raffael mit Fresken schmücken ließ, wählte er als Gegenstand die Geschichte von Amor und Psyche. Niemand wußte, daß sie ein verhüllter Kultmythos (ἱερὸς λόγος) der Isismysterien ist, also geradezu die Quintessenz des Heidentums; und doch ist es kaum Zufall, daß man ausgerechnet nach ihr griff. Etwas in den Menschen muß die religiöse Bedeutung dieses Textes gespürt haben. Das gleiche gilt für die Schäferdichtung. Sie beginnt mit Sannazaros Roman »Arcadia« und gipfelt in Tassos Schäferspiel »Aminta«. In leidenschaftlichen Versen preist Tasso

die Freiheit und Schönheit der goldenen Zeit. Damals saßen die Hirten und Hirtinnen an blumenumsäumten Bächen; die Liebenden badeten, plauderten, umarmten und küßten sich; es herrschte volle Freiheit der Liebe: Erlaubt ist, was gefällt. Wie Guarini – ein Dichter der Gegenreformation – in seinem »Pastor fido« gegen dies offen heidnische Idealbild polemisiert und wie sich diese Auseinandersetzung noch in Goethes Tasso spiegelt, das kann man in einem schönen Aufsatz von Petriconi nachlesen [17]. Uns bewegt hier mehr, wie sehr Tasso jenes Idealbild der Dionysosmysten getroffen hat, das Longus uns malt. Der Dichter hat ohne Gelehrsamkeit tiefer als spätere Leser empfunden, was die Bedeutung dieses Romans gewesen ist. Es war der heidnische Mysterientext, der ihn anzog.

Wie ganz dionysisch ist dieser Satz »S'ei piace, ei lice« – »Erlaubt ist, was gefällt«. Wenn man ihn ins Griechische übersetzen wollte, müßte man wohl die Worte gebrauchen, welche Euripides seinen Bakchenchor singen läßt:

ὅτι καλὸν φίλον ἀεί.

Dies führt uns zu anderen Ausblicken, die das neue Verständnis von Daphnis und Chloe eröffnet. Ist erst dem Longus die Welt der Schäfer dionysisch? Wer bedenkt, daß das Wort »Hirt« (*βουκόλος*) schon bei Euripides den Dionysosmysten bezeichnet, wird dies kaum wahrscheinlich finden. Ist dann auch die Bukolik Theokrits dionysisch? Die einst von Reitzenstein [18] aufgeworfene Frage sollte wieder aufgenommen werden. Man bedenke, daß der Sänger des Daphnisliedes bei Theokrit Thyrsis heißt, also einen dionysischen Namen trägt. Ein merkwürdiges Gedicht des Theokrit heißt *Λῆναι*, die Bakchantinnen, und schildert die Zerreißung des Pentheus mit offenbarer Anspielung auf ein Ritual. Die Maskeraden im »Erntefest«, den Thalysia, haben schon manchen an Verkleidungen dionysischer »Hirten« denken lassen. Vermutlich hat Theokrit selbst einer solchen dionysischen Gemeinschaft von Dichtern angehört.

Das bedeutet nicht, daß die Ableitung der Bukolik aus Volksliedern sizilischer Hirten aufgegeben werden müßte; die Hirten können sehr wohl mündliche religiöse Poesie gehabt haben. Theokrits Daphnislied verklärt ein Keuschheitsideal, das man fast orphisch nennen möchte. Sizilien ist nicht weit von dem unteritalischen Zentrum der orphisch-pythagoreischen Be-

wegung. Noch bei Longus haben wir Beziehungen der dionysischen Bukolik zur Orphik wahrgenommen.

Noch eine letzte Frage möchte ich aufwerfen. Die Aussetzung des Daphnis, die Rettung durch das nährende Tier, die Erkennung durch »Kennzeichen« (γνωρίσματα) kommen in Komödie und Tragödie oft vor. Dort sind es literarische Motive, bei Longus beziehen sie sich auf ein Initiationsritual. Das bedeutet, daß Longus das Motiv nicht aus dem Drama übernommen hat, denn bei ihm hat es seinen eigentlichen »Sitz im Leben«. Morphologisch betrachtet ist der Zusammenhang bei Longus älter. Dies eröffnet uns einen Blick auf uralte dionysische Kultbräuche, die viel älter sein müssen als das attische Drama; aus solchen Kultspielen muß vielmehr das Drama entstanden sein. Die Beziehungen zwischen Longus und den Bakchen des Euripides, zwischen Longus und dem homerischen Dionysoshymnus, welche sich uns ergeben haben, dürften ähnlich zu beurteilen sein. Den von Euripides und dem homerischen Sänger behandelten Mythen und dem Roman des Longus liegt das gleiche Ritual des Dionysosdienstes zugrunde. Überfall und Gefangennahme durch (angebliche) »Räuber«, Fesselung und unverhoffte Lösung, Bad des Mysten und dionysische Wunder aller Art müssen von altersher in Kult-Pantomimen gespielt worden sein. So erlaubt uns der mystische Roman des Longus einen Blick in die Kultur der noch schriftlosen Vorzeit.

[1] Rheinisches Museum für Philologie 86, 1937, 46. – [2] Vergil, Eclog. 5, 29–31; die deutsche Übersetzung ist von Rudolf Alexander Schröder. – [3] Inscriptiones Graecae XII 2, 249. Vgl. Hiller von Gaertringen, Göttingische Gelehrte Nachrichten 1936, 118. – [4] Publiziert von Vogliano und Cumont, American Journal of Archaeology 37, 1933. – [5] Celsus bei Origenes, *Contra Celsum* IV 10. – [6] Servius in Verg. Georg. I 166 Liberi Patris sacra ad purgationem animae pertinebant. – [7] Herodot II 81; Nilsson, *The Dionysiac Mysteries of the Hellenistic and Roman Age* (Lund 1957) 133. – [8] Demosthenes, De corona 259. Harpokration s. v. *ἀπομάττων*. – [9] Pausanias VIII 23. – [10] Livius 39, 13, 12. – [11] Bakchen 303. – [12] Homerischer Dionysoshymnus; Ovid, Metamorphosen III 660. – [13] Rodenwaldt, Archaeologisches Jahrbuch 45, 1930, 168. – [14] Grabaltar der Claudii im Vaticanischen Museum (Bruhl, Liber Pater, Paris 1953, Tafel 16). – [15] Firmicus Maternus, *De errore profanarum religionum 22*. – [16] Cumont, Lux Perpetua (Paris 1949) 209. – [17] Antike und Abendland 3 (Hamburg 1948) 187. – [18] *Epigramm und Skolion* (1893).

DICHTER DER KULTUR

Roger Caillois

In seinen Liedern sammelt der Dichter St.-John Perse, wie in einer idealen Bildfolge, seine reiche Ernte außerordentlicher Geschehnisse, die sich aus Überlegung, Zufall oder irgendeiner außergewöhnlichen Begegnung ergeben: viele glänzende Erfolge, die der Mensch durch sein Bemühen erzielt, flüchtige Gemütsbewegungen, die er nicht festzuhalten vermag – köstlich und einmalig in ihrer Art –, wechselnde Schicksalsfälle großer Reiche mitsamt ihren einzigartigen militärischen, staatlichen und religiösen Einrichtungen. Dies ist nur der gedrängte Stoff eines Gesanges, der eigentlich Wunder anderer Art verherrlicht. Unerwartet heben sich von diesem großangelegten Hintergrund deutlich Geständnisse von Glück und Trauer, Ruhm und Bitterkeit ab. Sie kehren mit Nachdruck wieder und verleihen jedem Abschnitt unmerklich geheime Bedeutung. Aus dieser wunderbaren Ernte, aus allen Breiten und allen Zeiten zusammengetragen, sondern sich an höherem Ort menschliche Gefühle ab, die von den abgegriffensten bis zu den höchsten reichen. Herausgelöst aus ihrem besonderen und zeitgebundenen Rahmen, nehmen sie in einem anderen verwandelte Gestalt an und rücken in ein überirdisches Licht. Von einem Glanz umgeben, der uns mit Erstaunen erfüllt, sind sie fortan der Welt des Alltags und der Unbeständigkeit entrückt und nehmen die Einfachheit und Größe jener Dinge an, die unvergänglich sind.

Verworrene Ereignisse spielen sich in einer Gegend der Erde ab, zu einer Zeit, für die es keinen genauen Anhaltspunkt gibt, es sei denn außerhalb von Raum und Zeit, zumindest nicht in einer meßbaren Zeitspanne, einer abgrenzbaren räumlichen Ausdehnung, sondern in einer Ferne, in der Zeitordnung und Breitengrade im Dämmer versinken. Seit Menschengedenken gibt es Bräuche, Handlungen und Gefühlsäußerungen. In einem Synkretismus, den Unterscheidungsvermögen und Wissen vor Widersprüchen bewahren, achtet in der Stille arbeitende Gelehrsamkeit auf das kleinste Detail. Jede Einzelheit ist irgendwo in einem wissenschaftlich anerkannten Band niedergelegt. Jede Gegebenheit wird auf dem Tisch des Richters

entsprechend ihrem eigentlichen Wert vorgewiesen: Das Wahre als Wahrheit, Fabel als Fabel und Bild als Bild.

Zu der Sachkenntnis tritt die Kenntnis der Gefühlswelt. Ohne Psychologie und Einfühlung ruft sie starke Gefühlsbewegungen auf; nüchtern und ohne jegliche Verbrämung gleichen diese den zeitlosen Steppen und geschichtslosen Ebenen, in die der Dichter sie hineinstellt. Ohne Ursache und Ursprung, ohne Bindung an Vergangenheit oder Verwandtes, fügen sich die elementaren Gefühle nackt und einzeln in die Leere und Ewigkeit dieses zeitlosen Rahmens ein, und ihre Erhabenheit steigert sich noch in der kristallenen Klarheit der reinen Atmosphäre.

Ihr Gesang erhebt sich aus der überquellenden Fülle der Dinge. Der Dichter freut sich, sie zu nennen, sie zu erkennen, er zählt sie auf, teilt sie ein und bestimmt ihren Wert genauer; er begrenzt ihre Vorrechte; er schreibt das Zeremoniell vor, legt das Protokoll fest und entscheidet über Etikette. Das Universum besteht, insofern es nach Geschlecht und Art, nach Stufen, Graden, Kategorien und Ständen eingeteilt ist. Nur Rubriken und Einstufungen verleihen ihm Wert und Gleichgewicht. Es ist eine Welt der Aufzüge und Paraden, Bildfolgen, die klug unterteilt sind, in denen blindes und wildes Überschäumen der Natur durch menschliches Bemühen die ihm fehlende Ordnung erhält und verständlicher wird.

Der Dichter mit seinen geschärften Sinnen, der gewohnt ist, auf die feinsten Reize zu reagieren, fähig, sie zu genießen, zu unterscheiden und sie in ihrer Wirkung zu vergleichen, sich ihrer Ähnlichkeit oder Gegensätzlichkeit zu freuen — schöpft begierig aus diesen Quellen, die ihm der unversiegbare Born der Erde so reichlich darbietet. Ohne Unterlaß fragt er, niemals erklärt er: er ruft auf und preist. Deshalb ist seine Dichtung nie belehrend, sondern andeutend, und die Erkenntnisse seines hingebenden Bemühens sind nicht erklärend, sondern konkret und einteilend; sie ordnen die Gesamtheit der Reiche in Bilder mit ineinandergreifenden Rangordnungen, die sich entsprechend der nächstfolgenden Art verzweigen. Daraus schöpft er gleichsam eine mikroskopische Kenntnis des Universums, das ihn immerzu über Wert und Eigenart der Wesen und Dinge unterrichtet. Hinsichtlich der Gesellschaft nimmt er die gleiche Haltung ein. In dieser Hinsicht ist er der Mann der Verträge und Klauseln, der Gerichtsverfahren und Tabellen. Seine Vorliebe gilt den Verwaltungsvorschriften,

den Vorsichtsmaßnahmen der Rechtssprechung, den Konventionen der Diplomatie.

Er nimmt alles in Anspruch, um von dem natürlichen Zustand – der formfeindlich, unbeständig und anfechtbar ist – zu einem geregelten Zustand aufzusteigen, der von anerkannten Gesetzen bestimmt wird. Sie sollen in Registern niedergeschrieben sein, in Nachschlagewerken wie bei Standesämtern oder Katastern, in Verzeichnissen, Personalakten oder Aufzeichnungen in Jahrbüchern, wie sie von Gesellschaften geführt werden, oder in sorgfältig von einem Heer von Verwaltungsbeamten, Buchhaltern und Schreibern auf den neuesten Stand gebrachten Listen. St.-John Perse ist einer der seltenen Dichter, die für die Kultur gegen die Ungeordnetheit in der Natur Partei ergreifen. Als Einziger vielleicht ist er bei dieser Entscheidung so weit gegangen und ist ihr mit Gewissenhaftigkeit und zäher Ausdauer treu geblieben. Er läßt nur das gelten, was an seinem Platz und in seiner Rangordnung steht.

Der großartige Aufbau der Arten, Geschlechter und Abarten ordnet die wirre, erdrückende Fülle der Natur. Netze von Verbindlichkeiten und Forderungen, Freiheiten und Verpflichtungen, Lasten, Rechten und Vorrechten, Gesetzen, Liturgien und Gesetzbüchern bringen jeweils auf ihre Weise einige Ordnung in das unendliche Wirrsal menschlichen Handelns: Ritus und Zeremoniell bändigen auf eine gewisse Zeit und in einem bestimmten Gebiet das allgemeine aufrührerische Gebaren. Im öffentlichen Streit und Tumult schaffen und erhalten sie zur Freude des Dichters und jedes Menschen einen ruhigen Hafen und spiegeln so Größe, Verlauf und Kontinuität einer unwiderlegbaren Handschrift wider.

(Aus dem Französischen übersetzt von Erna Stübel)

STROPHE

Saint-John Perse

I. GESANG

1

Hohe Städte erstrahlten morgens meerentlang, ihre großen Außenwerke aus Stein badeten in den goldenen Salzen der See.

Die Hafenbeamten hielten Sitzung als Grenz-Aufseher: Vereinbarungen über die Zollgebühr, den Süßwasservorrat; Vermarkungs-Arbeiten und Regelungen der Abtrift.

Man erwartete die Bevollmächtigten der Hoch-See. Ha! daß das Bündnis uns endlich angeboten ward! ... Und die Menge begab sich auf die Kopfsteine der Böschungen im weißen Wasser,

Auf den untersten Rand der gewohnten Rampen, und bis auf die Fels-Spitzen hinaus, flach überm Meer, die das Schwert und der Sporn sind der großen Steingedanken des Risses.

Welcher verschlagene Stern mit dem Schnabel aus Horn hatte die Zahlen wieder verwirrt, und die Zeichen verstört auf der Tafel der Wasser?

In den Staubecken der Handels-Priester, wie in den beschädigten Trögen des Alchimisten und des Walkers,

Löste ein fahler Himmel das Vergessen der Roggenfelder der Erde ... Das weiße Gevögel beschmutzte den Kamm der großen Mauern.

2

Grenzbauten. Hafenarbeiten an Land und auf See ... Wir bitten dich, Meer der Vermittlung, und dich auch, Abels Erde! Die Sachleistungen sind bewilligt, die Dienste ausgetauscht. Die Erde der Fron unterworfen nach dem Urteil des Steines!

Rühmlich das Meer tat seine grünen Jaspis-Blöcke auseinander. Und das lockere Wasser wusch die stummen Sockel.

»Finde dein Gold, o Dichter, für den Verlöbnis-Ring; und deine Legierungen für die Glocken, die Lotsen-Anfahrt entlang.

Da ist Meer-Wind an allen Türen und Meer am Ende aller Straßen, Meer-Wind und Meer in unseren Maximen und in der Geburt unsrer Gesetze.

Regel erteilt für den höchsten Luxus: der Leib eines Weibes – goldene Zahl! – und für die Stadt ohne Elfenbein dein Frauenname, Patrizierin!«

Denn wir halten alles zur Miete, und es genügt, die Stunde einzufangen in den gelben Maschen unsrer Binnenhäfen ...

Das Meer, wie eine Qualle zuckend, lenkte, lenkte seine goldenen Responsorien, in großen funkelnden Sätzen und großen Ängsten grünen Feuers.

Noch gähnte der Schild in den Weihe-Inschriften des Vorhafens, die Männer des Gedenkens stimmten für irgendein geflügeltes Tier;

Aber der männliche Ring, in der Schnauze der Molenköpfe, unter der weißen Feder-Trophäe, träumte, träumte, inmitten des Schaumes,

Von ferneren Rast-Orten, wo andere Mähnen dampfen ...

3

Anderwärts war die Geschichte weniger klar. Niedrige Städte gediehen in Unkenntnis des Meeres, zwischen ihren fünf Hügeln gelegen und ihren Hinden aus Eisen;

Oder aufsteigend, im Schritt des Schäfers, aus den Gräsern, mit den Maultieren der Sänften und den Gespannen des Zöllners, bevölkerten sie dort auf den Höhen eine ganze Lehne fetter Erden, zehentpflichtiger.

Andere aber, müde, lehnten sich an die Erstreckung der Wasser, mit großen Mauern ihrer Siechenhäuser und Strafanstalten, von der Farbe des Anis und des Fenchels, von der Farbe des Kreuzkrauts der Armen.

Und andere, blutend wie schwangere Mädchen, die Füße fleckig von Schuppen und die Stirne von Moosen, stiegen zu dem verschlickten Hafen nieder, mit dem Schritt von Senkgruben-Ausräumerinnen.

Strand-Hafen auf Stelzen. Sturzkarren an den Rändern der Lagunen, auf Gesimsen aus Mergel und schwarzer Kreide.

Wir kennen diese Ausläufer von Pfaden, von Gassen; diese Treidel-Straßen und diese Abfallgruben, wo die brüchige Treppe ihr steinernes Alphabet verstreut. Wir sahen dich, eiserne Rampe, und jene Linie rosigen

Weinsteins als Niederwasser-Marke des Meeres,

Dort, wo die Mägde der Abdeckerei, unter den Augen der Kinder, eines Abends sich ihrer Monatswäsche entledigten.

Hier die Bettstatt des Volkes und seine schwarz-klumpige Streu. Unverderblich die See wäscht dort sich von ihren Besudelungen. Und wie mit der Zunge einer Hündin schlappt sie in dem zerfressenen Gestein. Die Fugen entlang wächst ein sanfter Belag von kleinen fliederfarbenen Algen, wie Otterhaar …

Höher hinauf der Platz ohne Brustwehr, mit dunklem Gold gepflastert und grüner Nacht gleich einer Pfauhenne aus Kolchis — die große Rose schwarzen Steines an den Tagen nach dem Aufruhr, und der Brunnen mit dem kupfernen Schnabel, wo der Mann ausblutet wie ein Hahn.

4

Du kamst daher, Gelächter der Wasser, bis zu diesen Hallen des Grundherrn.

Der Regenschauer in der Ferne, siebenfarbig durchstrahlt und von blitzenden Sicheln, erschloß sich die gebefreudigen Ebenen; Wildschweine wühlten das Erdreich auf unter goldenen Masken; die Alten schlugen mit Stöcken das Obst von den Bäumen; und über blauen Tälern, bevölkert von Gebell, vereinigte der kurze Hornstoß des Erntewächters sich im Abend mit dem Muschelhorn des Seefischhändlers … Männer brachten eine Goldammer in einem Käfig aus grüner Weide.

Ah! daß ungestümer ein Aufstand der Dinge an ihrem Gestade, aller Dinge an ihrem Gestade und gleich wie von anderen Händen geschüttelt, uns endlich die alte Zauberin entfremde: die Erde und ihre lohfarbenen Eckern, die schwere Flechte der Circe, und die Röte des Abends wandernd in gezähmten Pupillen!

Eine begehrliche Stunde verfärbte sich purpurn im Meer-Lavendel. Sterne erwachten in der Farbe der Wüsten-Minzen. Und die Sonne des Schäfers, wenn sie zu Gnaden ging, im Brausen der Bienen, schön wie ein Rasender inmitten der Trümmer der Tempel, sank über den Werften den Docks zu.

Dort, unter den Ackerleuten und den Meer-Schmieden, zechten die Fremden, welche die Rätsel der Seewege gelöst hatten. Dort erwärmte vor

Nacht sich der Vulva-Geruch der niederen Wasser. Die Feuer der Siechenhäuser erglühten in ihren Eisenkörben. Der Blinde störte die Krabbe der Gräber auf. Und der Mond im Viertel der schwarzen Pythonissen

Berauschte sich an schrillen Flöten und am Rasseln des Zinns: »Qual der Menschen, Feuer des Abends! Hundert stumme Götter auf ihren steinernen Borden! Doch das Meer auf immer hinter euren Familien-Tischen, und all dieser Algen-Duft des Weibes, minder fade als das Brot der Priester ... Dein Mannesherz, o du, der vorbeikommt, wird heute Nacht mit den Leuten des Hafens kampieren, gleich einem Kessel roter Flammen auf dem fremden Bug.«

Warnzeichen dem Meister der Gestirne und der Schiffahrt.

II. GESANG

Von dem Meister der Gestirne und der Schiffahrt:

»Sie haben mich den Dunklen genannt, und meine Rede war vom Meer.

Das Jahr, von dem ich spreche, ist das größte Jahr; das Meer, auf dem ich Ausschau halte, ist das größte Meer.

Verehrung deiner Küste, Tobendes, o mündiges Meer der Begier ...

Das Erden-Dasein ist erbärmlich, doch meine Habe unermeßlich auf den Meeren, und mein Gewinst unberechenbar auf den Tischen jenseits des Meeres.

Ein Abend übersät von leuchtendem Getier

Hält uns am Rand der großen Wasser fest, wie am Rand ihrer Höhle die Malven-Esserin,

Jene, welche die alten Lotsen in Kitteln aus weißem Fell

Und ihre großen Abenteurer, Träger von Rüstungen und Schriften, wenn sie dem schwarzen Fels im Schmuck der hellen Kuppeln nahen, zu grüßen gewohnt sind mit frommem Anruf.

Soll ich euch folgen, Rechnungs-Führer! und euch Gebietern der Zahl!

Gottheiten, rascher und verschlagener als, vor Anbruch des Tags, die See-Räuberei?

Die Börsen-Spieler des Meeres lassen sich mit Glück

Auf ferne Spekulationen ein: die Posten öffnen sich, unzählbar, im Feuer senkrechter Linien ...

Mehr als das große Sonnen-Jahr in seinen Tausenden und Abertausenden

Von Tausendjahren offen, umgibt das Meer in seiner Vollzahl mich. Der verrufene Abgrund ist mir Wonne, und das Eintauchen göttlich.

Und der Stern ohne Vaterland wandert in den Höhen des grünen Jahrhunderts.

Und mein Vorrecht auf den Meeren ist, diesen Traum des Wirklichen für euch zu träumen ... Sie haben mich den Dunklen genannt, und ich bewohnte den Glanz.«

*

»Geheimnis der Welt, zieh uns voraus! Und komme die Stunde, wo der Helmstock

Endlich uns aus den Händen genommen wird! ... Ich sah in dem heiligen Öl die großen gleißenden Münzen des himmlischen Uhrwerks gleiten,

Große gefällige Hände eröffnen mir die Bahnen des unersättlichen Traumes,

Und keine Furcht ergriff mich vor meiner Schau, sondern im Schaudern unbefangen mich behauptend, halte ich mein Auge offen der unermeßlichen Gewährung, und in Anbetung.

Schwelle der Erkenntnis! Vor-Schwelle des Glanzes! ... Dunst eines Weines, der mich in meiner Geburt sah und der nicht hier gekeltert ward.

Das Meer selbst wie jäher Beifall! Versöhnendes, o Meer, und einzige Fürbitterin! ... Ein Vogelschrei über den Riffen, der See-Wind unterwegs zu seinem Amt,

Und der Schatten gleitet eines Segels an den Säumen des Traums ...

Ich sage, ein Gestirn sprengt seine Kette in den Ställen des Himmels. Und der Stern ohne Vaterland wandert in den Höhen des grünen Jahrhunderts ... Sie haben mich den Dunklen genannt, und meine Rede war vom Meer.«

*

»Verehrung deinen Worten, Lotse. Solches gehört nicht fleischlichen Augen,

Noch dem weißen Auge mit roten Wimpern, das man an den Dollbord der Schiffe malt. Mein Heil ist in der Anbetung des Abends und in der Argus-blauen Trunkenheit, wo der prophetische Atem hineilt, wie die Flamme grünen Feuers über die blühenden Klippen.

Götter! nicht bedarf es der Aromate, der Öle in eisernen Räucherpfannen, auf äußersten Vorgebirgen,

Um sie hinwandeln zu sehen vor Tag, in wehenden Schleiern und im Schritt ihrer Weiblichkeit, die große delische Frühe unterwegs auf den Wassern ...

— Alle Dinge gesagt in den Abend und in der Anbetung des Abends.

Und du, der weiß, unerschaffener Traum, und ich Erschaffener, der nicht weiß, was tun wir anderes auf diesen Küsten, als unsre Netze auszulegen gemeinsam für die Nacht?

Und Jene, die zur Nacht, vorn an den Inseln mit den hellen Kuppeln,

In der Umschlingung eines nackten Frauenarmes ihre großen Krüge baden, was tun sie anderes, die Frommen, als wir selber? ... Sie haben mich den Dunklen genannt, und ich bewohnte den Glanz.«

IV. GESANG

Die Patrizierinnen auch sind auf den Terrassen, die Arme beladen mit schwarzem Schilfrohr:

»Unsere Bücher gelesen, ausgeträumt unsere Träume, und das war alles? Wo denn das Heil, wo denn der Ausgang? Wo versagte der Grund, und welche ist die Schwelle, die wir nicht betraten?

Adel, du logst; Geburt, verrietest! O Lachen, goldener Gerfalk über unseren versengten Gärten! ... Der Wind jagt in den Wild-Gehegen die dürre Feder eines großen Namens auf.

Die Rose war eines Abends ohne Duft, lesbar das Rad in den frischen Rissen des Steines, und die Trauer tat ihren Mund auf in den Mündern der Statuen. (Ein letzter Singender an unseren goldenen Gittern, der

Schwarze, der unsre Löwenjungen schlachtet und heute Abend unsre Bruten asiatischen Gevögels freilassen wird aus ihren Käfigen.)

Aber das Meer war da, das keiner uns nannte. Und so viele Brandungen betteten sich auf die Borde unserer Zedern! ... Wie nur geschah es, wie nur – bei all dem Alter des Meeres in unsren Frauenblicken, bei all dem Meer-Gestirn in unsern abendlichen Seiden

Und all dem Meer-Geständnis im Heimlichsten unserer Leiber – wie nur geschah es, o Vorsicht! daß man so lange Zeit uns zu halten dachte hinter den Eiben und den Fackeln im Hof und jenem geschnitzten Getäfel aus Zeder oder Thuya, inmitten jener Blätter, die man verbrennt? ...

Eines Abends voll seltsamen Brausens an den Grenzen unserer Feste, als die Ehre von geliebtesten Stirnen entwich, sind wir hinausgegangen, allein, nach dieser Seite des Abends und der Terrassen, wo man das Meer anwachsen hört an unseren steinernen Grenzen.

Schreitend zu diesem weiten Bereich des Vergessens, wie am Fuße unserer Parke zu der steineren Tränke und den gepflasterten Rändern der Weiher, wo man den Stallmeister trifft, haben wir die Pfade gesucht und den Ausgang.

Und hier nun sind wir jäh auf dieser Seite des Abends und der Erde, wo man das Meer anwachsen hört an seinen Meeres-Grenzen ...«

*

»Mit unsern funkelnden Steinen und unsern Nachtjuwelen, allein und halb nackt in unseren Festgewändern, sind wir vorgeschritten bis zu den weißen Brüstungen über dem Meer. Dort, Erdgeborene, die höchste Rebe

Unserer Träume hochziehend bis zu jenem empfindlichen Punkt der Losreißung, haben wir uns aufgestützt auf den düsteren Marmor des Meeres, wie auf jene Tische aus schwarzer Lava, in Kupfer gefaßt, wo die Zeichen sich sondern.

An der Schwelle so großer Ordnung, wo das Blinde waltet, haben wir unser Antlitz verhüllt mit dem Traum unserer Väter. Und wie man auch eines künftigen Landes sich erinnern kann,

Kam uns Erinnerung an jene Stätte der Geburt, wo wir nicht geboren waren, kam uns Erinnerung an jene königliche Stätte, die nicht unser Sitz war,

Und seither, wenn wir ein Fest betreten, ist unsre Stirne wie umkränzt von schwarzen Pinien-Zapfen.«

*

»Erschaudre, Mutter der Vorbedeutungen, bis in unsere Hochzeit-Linnen! Meer unerbittlich unter dem Schleier, o Meer, dem die Frauen nacheifern in ihrem Werk, auf ihren hohen Betten der Liebenden oder Vermählten! ... Die Feindschaft, die zwischen uns herrscht,

Wird uns nicht hindern, zu lieben. Ob das Vieh auch Mißgeburten wirft beim Anblick deiner Maske! wir sind von anderer Kaste und solchen gleich, die mit dem ragenden Stein des Dramas reden: imstande, das Grauen zu betrachten und die Gewalttat, ohne unsere Töchter mit Häßlichkeit zu durchtränken.

Wir voller Unrast lieben dich, daß du jenes Lager der Könige bist, wo goldbehangen die weißen Hündinnen des Unglücks laufen. Wir voller Begier neiden dir dieses Feld der schwarzen Mohne, wo der Blitz sich verteit. Und dir entgegen reißt uns eine Lust ohne Scham, und von deinen Werken empfangen wir im Traum.

Und nun bist du uns nimmer Bild auf der Mauer oder Stickerei des Tempels, sondern in der Menge deines Laubes, wie in der Menge deines Volkes, sehr große Bündnis-Rose und sehr großer hierarchischer Baum – gleich großem Baum an der Wegekreuzung einfallender Heere,

Wo das tote Kind sich wiegt mit den goldenen Kürbisflaschen, den zerspellten Schwertern und Zeptern, zwischen den Bildern aus schwarzem Lehm, den strohdurchflochtenen Mähnen und den großen Zinken roter Koralle – Gaben des Tributes inmitten fürstlicher Beute.

Andere sahen dein Mittags-Gesicht, auf dem plötzlich die schreckliche Hoheit der Ahnen erglänzt. Und der sterbende Krieger deckt sich im Traum mit deinen Waffen, den Mund voll schwarzer Trauben. Und dein Meer-Glanz ist in der Seide des Schwertes und in der Erblindung des Tages,

Und dein Meer-Geschmack ist in dem Brot der Weihe, und in dem Leib der Weiber, die man weiht. »Du wirst mir deine Tafeln der Erbfolge auftun«, spricht der Held auf Suche nach Rechtmäßigkeit. Und der Betrübte, der sich einschifft zur See: »Dort soll man mir meine Heimat verbriefen.«

Rühmlich auch dein Gesicht einer Fremdlingin, in der ersten Milch des Tages – eisige Frühe grünen Perlmutters – wenn auf den Ufer-Straßen, wo die Könige entlangziehn in ihren Wanderungen, eine Wendung der Geschichte uns, zwischen zwei Kaps, dem stummen Anschaun überliefert der freien Gewässer.

(Losreißung! Losreißung endlich des Auges der Erde, und das Wort gesprochen, zwischen zwei Kaps, von dem Lohn in Perlen, und von unserem tragischen Aufbruch in silberdurchwirkten Gewändern ... Schiffe gleiten, halbhoch am Himmel, tragen dahin eine ganze Hochschar großer marmorner Bilder, gereckten Flügels, mit ihren Begleiterinnen aus schwarzem Erz;

Tragen dahin ihr Ladung goldenen Tafelgeschirrs, mit dem Stempel unserer Väter, und ihre Ernte prägbarer Sorten, mit dem Zeichen des Thunfischs oder des Wagenlenkers.)«

*

»Also Erdhafte, Ufer-Anwohnerinnen, also Einverständigte, geben wir nach ... Und sollen wir die Kränkung des Geborenseins in größere Ferne tragen, so öffne durch die Menge, bis zum Hafen hin, für uns der Zugang sich zu den ununterworfenen Wegen der See.

Das alte Salz des Dramas wird um uns sein heut Abend, das Meer, das seine Mundart wechselt an allen Toren des Reiches, und jenes Meer auch, das Wache hält an anderen Toren, jenes gleiche in uns, das wacht und uns in Verwunderung hält!

Ehre und Meer! Schisma der Großen! leuchtender Riß quer durch die Zeit ... ist dies deine Kralle noch in unserer Flanke? Wir haben dich gelesen, Chiffre der Götter! Dir wollen wir folgen, königliche Fährte! o dreifache Riege blühenden Schaumes und dieser Rauch eines Opfers über den Wassern,

Wie über dem Erdwall der Könige, auf den Halbinsel-Straßen, bemalt, in großen Strichen, mit magischen Zeichen, die dreifache Riege blühender Aloe und die Entrollung an hundertjährigen Schäften in den Feiern der Vor-Nacht! ...«

(Aus dem Französischen übersetzt von Friedhelm Kemp)

DER IRISCHE KÖNIGSSTEIN

Jan de Vries

Bei den Kelten wie bei den Germanen ist der Brauch überliefert, daß der König beim Antritt seiner Regierung auf einen Stein steigen muß; diese Handlung möchte man als eine Art Investitur betrachten. Der berühmte Stein von Skone ist davon ein besonders eindrucksvolles Beispiel: er hatte eine so große Heiligkeit, daß die englischen Könige es für ratsam hielten, dieses Symbol der schottischen Königsmacht nach London bringen zu lassen, wo er in den englischen Thron eingelassen wurde. Auf dem germanischen Gebiet läßt sich der Stein von Skara vergleichen, auf den die schwedischen Könige treten mußten, als sie die Herrschaft übernahmen.

In Irland befand sich der Königsstein auf dem Hügel von Temair, oder später Tara. Das *Rennes Dindsenchas* erzählt davon [1]: Ein Stein auf der Seite des Hügels der Geisel im Norden, d. h. der Stein, der unter den Füßen jedes Königs, der von Erinn Besitz ergreifen wollte, zu schreien pflegte. Der Name dieses Steins war *fo-ail* »Unterstein«, d. h. *ail fo rígh* »der Stein unter dem König«.

Bedeutsam ist, daß der Stein sich bei dieser Handlung nicht passiv verhielt, sondern durch das Aufschreien ein Zeichen gab, das offenbar bedeuten sollte, daß der König als rechtmäßig anerkannt wurde. Es wird von dem irischen *ard-rí* oder Oberkönig Conn Cétchathach, der angeblich im zweiten Jahrhundert nach Chr. gelebt haben soll, eine merkwürdige Geschichte erzählt. In der Wiedergabe von J. Rhys [2] lautet sie folgendermaßen: An einem Morgen trat Conn Cétchathach oder »Conn von den hundert Schlachten« auf dem Hügel von Tara auf einen Stein, der darauf einen über die ganze Insel tönenden Schrei ausstieß. Es entstand plötzlich ein dichter Nebel und daraus trat ein Feenprinz hervor, der dem Conn die künftige Geschichte Irlands mitteilte.

Von seinem Nachfolger Conaire wird das Folgende erzählt [3]: Die Leinsterer und das Geschlecht von Conn Cétchathach waren zur Königswahl in Temair versammelt. Dort war ein Wagen mit noch nie eingespannten,

gleichfarbigen Pferden; die bäumten sich und der Wagen ließ den nicht aufsteigen, der nicht König werden sollte. Auf dem Wagen war ein Gewand, das für den nicht richtigen König viel zu weit war [4]. Auch befanden sich dort zwei Steine, Bloc und Blugne, so eng aneinander, daß kaum der Rand der Hand zwischen ihnen Platz hatte; die rückten auseinander und ließen den Wagen hindurch, wenn der richtige König darin war. Ebendort auch der Steinpfeiler Fál »die *verpa* von Stein«; der brüllte nur gegen das Wagengestell des Königs, der anzunehmen war. Als nun Conaire Môr mac Eterscêli sich zu der Wahl anschickt, nimmt der Wagen ihn an, das Gewand paßt ihm, die beiden Steine weichen auseinander und der Fál brüllt. »Fál hat ihn angenommen«, rufen seine Scharen. Da können auch die Versammelten keinen Widerstand mehr leisten, sondern erkennen ihn als Eterscêlis Sohn an und stellten ihm Geiseln.

Die üppige irische Phantasie hat hier, wie so oft sonst, das Motiv der Anerkennung des Königs breit ausgemalt. Neben dem Stein treten noch zwei andere auf und überdies ein Wagen und ein Gewand. Aber der *lía Fail* bleibt doch die Hauptsache. Er hatte die Form eines Phallus, und er wurde deshalb im 19. Jahrhundert *bod Fheargbais*, d. h. »Penis des Fergus«, genannt.

In dem *Lebor Gabála* [5] heißt es, daß die Tuatha Dé Danann ihn nach Temair gebracht haben sollen. Aber Cúchulainn soll ihn so angeblickt haben, daß er unter ihm und unter seinem Ziehsohn Lugaid nicht brüllte. Er soll von da an sogar nie mehr gebrüllt haben, außer unter Conn Cétchathach. Dann aber sei sein Herz aus ihm gesprungen nach Tailtiu (Teltown), woselbst sich *cride Fáil* oder »das Herz des Fál« befinde [6].

Tara war der Hügel in der Mitte der nördlichen Abteilung von Leinster; die Überlieferung gehört also zu diesem Landesteil, und es ist denn auch verständlich, daß der Ulster-Zyklus mit Hinsicht auf Tara schweigt. Die Könige, die in der Zeit von Cúchulainn in Tara herrschten, und zwar Cairbre Nía Fer und dessen Sohn Erc, treten in den Königslisten von Tara und Irland nicht einmal auf [7]. Es ist also erst in späterer Zeit, daß Tara als der Sitz des Hochkönigs der ganzen Insel betrachtet wurde. Das verhindert natürlich aber nicht, daß die Sage des Aufschreiens des Steines unter dem rechtmäßigen König schon sehr früh in Leinster ausgebildet gewesen sein kann.

Wenn wir jetzt zu bestimmen versuchen, was eigentlich mit diesem Symbol gemeint gewesen sei, so müssen wir uns über drei Punkte Rechenschaft geben:

1. Der Stein steht in einer Mitte
2. Er hat die Form eines Phallus
3. Er schreit unter dem rechtmäßigen König.

Schließlich müssen wir dann den Namen *Lía Fáil* zu deuten versuchen.

Als ganz irreführend müssen wir die Erklärung von J. Rhys ablehnen, der in ihm ein Sonnensymbol sah. Lia Fáil sei der »Stein des Lichtes« und deshalb ein Fetisch, der mit einem Sonnenkult verbunden war. Dieser Forscher dachte noch ganz in dem Gewebe der Sonnenmythologie, die von Max Müller aufgestellt worden war und einige Jahrzehnte lang die Wissenschaft beherrscht hat. Außer einigen etymologischen Spekulationen, die Rhys vorbringt, weiß er auch nichts Entscheidendes anzuführen.

Der Stein hat offenbar mit den Himmelsphänomenen nichts zu schaffen; er gehört zur Erde. Er bestimmt, wer König über das Land werden soll. Er ist auf einem Hügel aufgestellt, der in einer Mitte liegt. Ich brauche nur auf die Ausführungen von Mircea Eliade [8] hinzuweisen, um die symbolische Bedeutung des Steines mit einem Schlag deutlich zu machen. Denn er hat nachgewiesen, daß das Zentrum der Erde in vielen Religionen durch einen Hügel angedeutet wird, also durch eine Stelle, wo Himmel und Erde einander begegnen. Babylon war eine in der Mitte gelegene Stadt; sie hieß deshalb »Haus der Unterlage des Himmels und der Erde«. Falls der heilige Berg von Palästina Tabor tatsächlich in seinem Namen den Begriff *tabbûr* »Nabel« enthält, so führt uns das auf den griechischen Stein in Delphi, der ebenfalls *omphalos* hieß und ebenfalls die Mitte der Welt bezeichnete. Diese Vorstellung findet sich nicht nur bei den Griechen. In Palästina gab es neben dem Berg Tabor auch den Berg Gerizim, der ausdrücklich »Nabel der Erde« genannt wurde [9]. In einem wotjakischen Zauberspruch gegen Krankheit heißt es: »Mitten in der Erde ist der ›Nabel der Erde‹. Wenn es dir gelingt, diesen Nabel der Erde loszureißen, dann nimm dem Kranken sein Leben und sein Blut« [10]. Auch bei den Kelten war diese Vorstellung bekannt; wir lesen bei Giraldus Cambrensis [11] anläßlich des Hügels von Usnech in West-Meath, daß Irland in fünf Teile geteilt wurde, »quarum capita in lapide quodam conveniunt apud Mediam juxta

castrum de Kilair, qui lapis et *umbilicus* Hiberniae dicitur, quasi in medio et meditullio terrae positus«.

Wer sich in einer Mitte befindet, hat dadurch den Zugang zur Ober- und zur Unterwelt. Aber er befindet sich damit auch in einem Kraftzentrum. Der Omphalos, heißt es, ist die Mitte der ganzen Erde und der Ursprung aller Geburt. Deshalb soll auch der König in der Mitte seines Landes residieren, denn dort waltet er über die Kräfte, die in dem Boden wirksam sind.

Im Vorübergehen möchte ich an zwei irische Auffassungen erinnern. Der König ist der Garant der Fruchtbarkeit. Ein guter König wie Conaire gibt seinem Lande mannigfachen Segen: im Herbste eine Ernte an Eicheln, die bis zu den Knien reichte, Überfluß an Fisch in den Flüssen und eine friedliche Gesinnung unter den Bewohnern [12]. Im skandinavischen Norden würde man sagen *ár ok frið* also »gute Ernte und Frieden«. Aber der schlechte König Cairbre Cinnchait, der Irland mit Gewalt erobert hatte, zeigte die unheilvollen Folgen seiner Gewaltherrschaft: jede Ähre trug nur ein Korn und jede Eiche nur eine Eichel. Deshalb sang der *ollam* beim Antritt eines neuen Königs einige Strophen, in denen er ihn belehrte, wie er gut regieren sollte, weil sonst Hungersnot und Seuchen das Volk heimsuchen würden. Ein kymrisches Gedicht aus dem zwölften Jahrhundert sagt: »Wir werden schlechte Jahre und lange Tage mit falschen Königen haben und mißglückte Ernten.«[13] Unter der ungerechten Regierung von Lugaid mac Con sproß kein Gras aus dem Boden, kein Blatt in den Wäldern und es wuchs kein Korn in den Ähren [14]. Man könnte leicht ähnliche Vorstellungen aus dem germanischen Norden diesen zur Seite stellen [15].

Es ist weiter noch daran zu erinnern, daß sich in Irland die deutlichen Spuren eines sakralen Kultes finden, in dem die heilige Hochzeit zwischen dem König als Stellvertreter des Himmelsgottes mit der Mutter Erde gefeiert wurde. Das hat man aus der eigentümlichen Figur der Königin Medb gefolgert. Sie ist ein herrisches und lüsternes Weib, von dem berichtet wird, daß sie mit vier Königen verheiratet war, wie z. B. Conchobar und Ailill. Daneben gab es noch eine zweite Frau desselben Namens, die mit Fergus verheiratet war. Diese eigentümliche Weibergestalt, die man früher als einen Beweis für das Vorhandensein des Matriarchates in Irland mißdeutet hat, ist uns erst deutlich geworden, nachdem man in ihr das Symbol

der Souveränität erblickt hat, das sich mit dem rechtmäßigen König vermählen muß [16]. Medb war also ursprünglich eine Göttin, und zwar die Repräsentantin der Erde; mit ihr verbunden konnte der König über ihre Fruchtbarkeit walten und zum Segen seines Landes werden.

Ein Buhle dieser Medb heißt Fergus, von riesenhafter Gestalt, dessen Namen »Manneskraft« bedeutet. In den Sagen wird sein großes membrum virile oft erwähnt, weshalb man ihn als einen alten Zeugungs- und Fruchtbarkeitsgott hat betrachten wollen [17]. Das ist möglich, aber jedenfalls ist in dem Ritus, den wir hier behandeln, der König ausgesprochenermaßen der Fergus, der mit seiner männlichen Kraft die Erde befruchtet. Nun haben wir gehört, daß der Königsstein später *bod Fheargais* hieß, also eben als das membrum des Fergus betrachtet wurde.

Ich möchte hier etwas weiter ausholen. Es scheint mir erlaubt zu sein, neben diesen irischen Stein den griechischen *omphalos* zu stellen. Weshalb man den Nabel der Erde nicht durch eine Vertiefung in den Boden, sondern durch einen aufgerichteten Stein dargestellt hat, läßt sich kaum erklären, wenn man nur die Idee des Nabels berücksichtigt. Auf den Darstellungen hat der Omphalos eine ziemlich einheitliche Form: die Archäologen beschreiben ihn als halbkugelförmig oder bienenkorbförmig. Damit ist freilich die äußere Form wohl beschrieben, aber über deren Bedeutung noch nichts ausgesagt. In Delphi stand der Omphalos wahrscheinlich in dem als eine Art Grotte zu denkenden Adyton des Tempels [18], und zwar neben der in die Erde hinunterführenden Spalte. Roscher hat den Nabelstein als ein weither sichtbares Zeichen der Ehre und Heiligkeit betrachten wollen und mißt ihm gegenüber dem *chasma* nur eine sekundäre Bedeutung zu [19]. Das kann aber schwerlich richtig sein. Hatte er eine symbolische Bedeutung, dann doch wohl gewiß nicht eine sekundäre. Würde man in dem neben dem chasma aufgestellten halbrunden Stein nicht vielmehr das Symbol der beiden Geschlechtsteile erblicken dürfen, also eine augenfällige Andeutung des göttlichen hieros gamos, das eben an der Nabelstelle der Erde stattgefunden hatte und immer wieder stattfinden sollte? Und deutet darauf auch nicht hin, daß er aus weißem Marmor hergestellt wurde?

Es gibt einige wenige Darstellungen, die das klar auszudrücken scheinen. Auf einem Vasengemälde in Ruvo [20] wächst der hohe eiförmige (warum nicht eichelförmige?) Omphalos aus einem blumenkelchförmigen Gebilde

hervor: sollte das nicht sinnvoll eben den geschlechtlichen Vorgang selber darstellen? Ähnliche Formen in Indien, auf die ich sogleich zu sprechen komme, geben Anlaß zu dieser Erklärung.
Denn der Opferpfosten, der in der Mitte des zum Opfer geweihten Ortes aufgerichtet wurde, heißt *yûpa* und kennzeichnet sich dadurch, daß er an seinem Oberende einen verdickten Aufsatz (das *casâla*) trägt. Damit ist gewiß nicht der Kopf einer dadurch dargestellten Gottheit gemeint [21], sondern er kennzeichnet den Pfosten als einen Phallus. Daneben möchte ich stellen, daß die Neuverheirateten bei den Nâgas in Indien einen Pfahl verehren, der nach der Zeremonie in den Fluß geworfen wird. In der indischen Architektur hat die Säule eine ganz besondere Bedeutung; sie hat manchmal am Fußende die Form eines Topfes; man bekommt also den Eindruck, daß sie in einen Topf hineingestellt ist. Zum Vergleich möchte ich auf den Omphalos in der alten christlichen Kirche in Jerusalem hinweisen, der die Form hatte einer Halbkugel, die sich in einer Art Becher befindet [22].
Vielleicht ist damit auch die Verbindung von Phallus und Vulva angedeutet [23]. Denn es scheint mir bedeutsam, daß dieser *sthāna* oder Pfosten im Mahabhârata auch ein Name für den Gott Rudra ist, der ja selber als *mahâliṅga* »großer Phallus« bezeichnet wird. Nun ist zwar die Gestalt dieses Gottes vieldeutig und rätselhaft, und ich möchte mich nicht an eine Erklärung wagen. Aber es zeigt sich eine auffallende Übereinstimmung zwischen Rudra und dem nordgermanischen Gott Odin [24]. Der *liṅga*-Gott läßt sich ja unmittelbar vergleichen mit dem lüsternen Odin, von dem mehrere, zuweilen recht schlüpfrige Liebesgeschichten erzählt werden. Aber Odin ist auch, und zwar an erster Stelle, der Repräsentant der königlichen Autorität in seiner schöpferischen und fast dämonischen Gestalt. Würde das nicht darauf hinweisen, daß der Pfosten oder Stein, die das *linga* symbolisieren, aufs engste mit der Idee der Königsmacht verbunden sein sollte?
Jedenfalls haben wir in den hiergenannten Vorstellungen etwas sehr Altes kennengelernt; ja wir dürfen an eine indogermanische Idee glauben. Das scheint mir dazu zu berechtigen, auch den Stein auf dem Hügel von Tara als Abbild des Zeugungsgliedes zu deuten. Der König, der sich darauf stellt (wie Apollo, der oft auf dem Omphalos stehend dargestellt wird),

manifestiert sich als Repräsentant des zeugenden Himmelsgottes. Der Stein brüllt, wenn er dazu das Recht hat. Das kann nur bedeuten, daß dieser symbolische Stein mit der Stimme der Erdgöttin spricht, die ihn als den König anerkennt, der durch seine männliche Kraft das Land schützen und die segensreichen Ernten schaffen wird. Es ist also sehr bedeutungsvoll, daß der Stein schreien muß und nicht etwa der Hügel; er ist ja das Symbol der schöpferischen männlichen Kraft.

Zum Schluß: weshalb heißt dieser Stein *Lia fáil?* Es gibt im Irischen zwei Wörter *fál,* die damit verbunden werden konnten. Das eine bedeutet »König«, das andere »Einhegung«. Aber beide befriedigen nicht recht. Die erste Bedeutung dürfte wohl eher aus dem Ausdruck *lia fáil* abgeleitet worden sein; meint man damit den Königsstein, so bedeutet *lia* ja »Stein«, und deshalb muß *fál* also König bedeuten. Wenn wir aber bedenken, daß der Stein auch einfach *fál* heißt, so scheint diese Erklärung doch wenig wahrscheinlich. Ein Begriff »Einhegung« wäre eher verständlich, denn es war ja Brauch, jeden heiligen Gegenstand und jeden heiligen Ort einzuhegen. Aber die Einhegung deutet nur auf die Anwesenheit des Heiligen an, sie ist nicht das Heilige selbst. Es scheint mir doch wenig angebracht, diesen Königsstein einfach nach der Einhegung zu benennen.

Das Wort *fál* kann aus einer Grundform * *uaghlo* entstanden sein und das ist eine Ableitung der indogermanischen Wurzel * *uagh* »schreien«, wozu z. B. das griechische ἠχή »Lärm« gehört[25]. Dann würde das Wort * *uaghlo* also etwa »Schreier« bedeuten, und das wäre für den unter dem rechtmäßigen König aufschreienden Stein doch wohl ein sehr passender Name. Das hohe Altertum dieser Vorstellung würde durch diese Worterklärung schlagend bewiesen werden. Denn in der Sprache selbst ist es ganz ausgestorben; es lebt nur weiter in diesem einzigen sakralen Wort.

[1] Vgl. Wh. Stokes, Revue Celtique XV, 281 § 13. – [2] Vgl. *Lectures on the origin and growth of religion as illustrated by Celtic Heathendom* (London-Edinburg 1888) S. 205. – [3] De sîl Conaire Móir, Ausg. L. Gwynn, Ériu VI, S. 130 ff. – [4] Vgl. die fränkische Sage, daß der Königsstuhl den König, der ihn nicht ausfüllen kann, als unwürdig ausweist. – [5] Im Buch von Leinster fol. 9 a. – [6] Vgl. R. Thurneysen, *Die irische Helden- und Königssage bis zum siebzehnten Jahrhundert* (Halle 1921) S. 620 Fußnote. – [7] Vgl. Eoin Mac Neill, *Celtic Ireland* (Dublin 1921) S. 3. – [8] Vgl. *Traité d'Histoire des Religions* (Paris 1949) I § 143 und Ph. Wolff-Windegg, *Die Gekrönten* (Stuttgart 1958) S. 32 ff. – [9] Vgl. M. Eliade, *Images et Symboles* (Paris 1952) S. 53. – [10] Vgl. Uno Harva, *Die religiösen Vor-*

stellungen der altaischen Völker in FFCommunications Nr. 125 (Helsinki 1938) S. 26. – [11] Topographia Hibernica, Dist. III c. 4. – [12] Vgl. Togail Bruidne dá Derga, Ausg. Wh. Stokes, Revue Celtique XXII (1901) S. 27–28. – [13] Vgl. Pokorny, Celtic Review V (1908) S. 7. – [14] Vgl. Cath. Muige Muccrima, Ausg. Wh. Stokes, Revue Celtique XIII (1892) S. 462. – [15] Vgl. meine *Altgermanische Religionsgeschichte* 2. Aufl. (Berlin 1956) § 275. – [16] Vgl. T. O'Máille, Zeitschrift für celtische Philologie XVII, S. 129–146 und R. Thurneysen, ebd. XVIII S. 108–110 und XIX S. 352–353, besonders auch J. Weisweiler, *Heimat und Herrschaft* (1943) S. 86 ff. – [17] Vgl. R. Thurneysen, Zeitschrift für celtische Philologie XVIII S. 108. – [18] Vgl. W. H. Roscher, *Omphalos* in den Abhandl. der Phil.-Hist. Klasse der Sächs. Gesellschaft der Wiss. XXIX, Nr. 9 (1913) S. 91. – [19] Vgl. ebd. S. 79. – [20] Vgl. Roscher ebd. Tafel II, 3 und Daremberg-Saglio, *Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines* IV, 1 S. 200 fig. 5405. – [21] Vgl. H. Oldenberg, *Die Religion des Veda* (1917) S. 87. – [22] Vgl. Roscher ebd. Tafel IX 3. – [23] Eine andere, aber meines Erachtens abwegige Erklärung als Himmelspfosten in dem Urozean bei G. J. Held, *The Mahâbhârata* (1935) S. 207 ff. – [24] Vgl. meine *Altgermanische Religionsgeschichte*[2], § 406. – [25] Vgl. Walde-Pokorny, *Vergleichendes Wörterbuch der indogermanischen Sprachen I*, S. 215.

ANTAIOS

Friedrich Georg Jünger

Wird der Antaios heute genannt, so geschieht das in einem Zusammenhange, den schon Ovid im Auge hatte; er erscheint als Muttersohn, den die Erdgöttin geboren, genährt und aufgezogen hat. Antäische Kräfte kommen von unten, vom Boden her, entfalten sich auf ihm und bleiben an ihn gebunden. Ein solcher Erdsohn verläßt seinen mütterlichen Bereich nie; das Schweifen und Streifen in der Fremde ist nicht seine Sache. Er ist terrae filius, wie die Römer sagten.

Indessen ist Antaios nicht im genauen Sinne ein Erdgeborener (γη-γενής). Er ist kein Autochthon, kein unmittelbar der Erde Entsprossener. Der griechische Autochthon ist ein geminus, ist zwiegestaltet, oben Mensch und unten Drache. In dieser Gestalt zeigt sich Erechtheus, von dem Homer sagt, daß ihn die Scholle schuf. In der alten Autochthonen-Ordnung entscheidet der Mutterstamm, während die Heroen Vatersöhne sind und sich auf einen göttlichen Stammvater zurückführen.

Obwohl Sohn des Poseidon, ist Antaios auch kein Heros. Gaia, seine Mutter, gebiert keine Heroen. Diese sind nur im Bereich der olympischen Götter zu finden, und so wenig es einen dionysischen Heros gibt, so wenig einen, der die Gaia zur Mutter hat. Unwille ist in der Gaia gegen die olympischen Götter, da sie am Titanischen hängt und ihm nachtrauert. Sie ehrt weder den Zeus noch die Zeussöhne. Unwille ist in ihr auch gegen die Heroen. Der Ruhm des Heros ist immer eins mit der Verletzung der Gaia.

Der Heros wird mit seinem graden Stoße
Den Drachen treffen. Doch wie wird's gelingen?
So rein und kundig er den Stahl läßt schwingen,
Sein Schwert begräbt er in der Mutter Schoße.

Antaios ist weder ein Gott noch ein Titan oder Gigant. Diese alle sind Unsterbliche, er aber, obwohl Sohn des Poseidon und der Erdgöttin, ist sterblich. Die ihm eingeborene Stärke kehrt wieder bei anderen; ihm wird sie genommen, er kehrt zur Erde zurück. Zu seiner Stärke gehört die riesenhafte Gestalt, und Pindar, diese bedenkend und abmessend, sagt in der Vierten Isthmischen Ode, daß Herakles von geringem Wuchse war.

Antaios erinnert von ferne an den Atlas, unter dessen Vätern auch der Erdhalter Poseidon angegeben wird, während Atlas der Säulenhalter ist, der den auf der Erdscheibe ruhenden Himmel vom Meere her hält und bei dieser Arbeit selbst zu Stein und Gebirge zu werden scheint. Atlas aber ist ein Titan und zeigt unsterbliche titanische Kräfte. Unter den Söhnen des Poseidon finden sich Wesen von übermenschlicher, riesenhafter Stärke. Die zeugende Kraft des Poseidon ist die mächtigste unter allen Göttern. Auch ist er der einzige unter den olympischen Göttern, der mit der Gaia unmittelbar zeugt.

Libyen, der Bereich des Antaios, ist Grenzland schon des mythischen Hellas. An der libyschen Grenze errichtet Herakles die beiden Säulen, die den Bereich des Zeus, der Heroenkämpfe und damit auch des geschichtlichen Griechenlands festlegen. Der Ort dieser Säulen ist die Gegend der Felsen Abyla und Kalpe an der Straße von Gibraltar. Das, was westwärts der Westsäulen liegt, bleibt ausgeschlossen, und dorthin zu gehen, galt nicht als Wagemut, sondern als Vermessenheit, welcher allgemeinen Ansicht Pindar zustimmt. Er sagt in der Dritten Nemeischen Ode, daß der Heros und Gott die Westsäulen der Schiffahrt zur Grenze gesetzt habe, nachdem er den Erdkreis durchmaß. Dieser Erdkreis aber ist der endliche, begrenzte Bereich der Erde, der eins ist mit dem Kreise, in dem der Nomos des Zeus herrscht und dessen Mittelpunkt der delphische Omphalos ist.

Das griechische Libyen ist weit umfangreicher als das Land, das heute diesen Namen trägt; es umfaßt die gesamte nordafrikanische Küste, in der nur Ägypten als ein eigener Bereich ausgenommen wird. Nach Süden hin wird Libyen durch Wüsten begrenzt, jenseits deren die Äthiopen wohnen, die Lieblinge des Poseidon, die Homer als die entlegensten aller Männer bezeichnet, als zweifach geteilte, da die einen am Aufgang, die anderen am Niedergang des Hyperion wohnen. In dieser Zweiteilung liegt schon die Verschiedenheit der braunen Äthiopen von den schwarzen, wollhaarigen (Negern), die von Herodot erwähnt wird. Antaios gehört, als Libyer, nicht den Äthiopen an.

Libyen also liegt, durch den Zug des Herakles, innerhalb der Grenzen des durch den Heroenkampf gewonnenen Gebietes. Der Heros ist zunächst ein Namengeber, und als solcher ein Zieher und Abstecker von Grenzen.

Grenze bezeichnet nicht nur das Ende des räumlich Ausgedehnten, sondern auch die Nähe und Zugehörigkeit des von innen her Gewonnenen gegenüber dem Fremden. Zu erkennen ist, daß schon in dem Akt der Namengebung eine Ablösung alter Mächte und Herrschaften steckt. Pindar bemerkt, daß Herakles ausgezogen sei, um dem poseidonischen Schädeldienst des Antaios ein Ende zu machen. Seiner Ansicht nach duldet der Heros die Menschenopfer nicht mehr, die dem Poseidon gebracht werden. Eine solche Ansicht entspricht durchaus dem Bestreben Pindars, die Mythe von dem Schrecken und dem Furchtbaren, das den Anfängen anhaftet, zu reinigen, ihre tantalischen Züge zu mildern und das Ungeheure, das in der Nähe von Chaos ausbricht, durch einen sittlichen Nomos zu bändigen. Mythisch gesprochen ließe sich das dahin auslegen, daß der Zeus Xenios, der Schützer des Gastrechts und der schutzsuchenden Fremden die dem Poseidon gebrachten Menschenopfer verwirft. Davon ist nichts überliefert. Wohl aber ist erkennbar, daß der Zusammenstoß des Herakles und Antaios die Feindschaft chthonischer und heroischer Kräfte in sich schließt.
Wo immer Grenzen sind, dort sind auch Wächter. Ihre Gestalten wechseln wie die Herrschaft, der sie dienen. Die Wächter der Gaia sind fürchterlich, zwiegestaltig, nicht heraldische Wesen, sondern typhonische, elementarisch vernunftlos, feurig, Vernichtung bringend. Auch ist das Grenzland der Bereich der Chimären. Zu diesen Gestalten des kosmogonischen Ursprungs gehört Antaios nicht. Er ist zwar ein Grenzwächter, aber als Herr und Beherrscher Libyens, in dem er keinen Fremden duldet. Jede Berührung seines Landes durch Fremde gilt ihm schon als Verletzung. Die Fremden tötet er und verwendet ihre Schädel zum Bau eines Hauses und Tempels für seinen Vater Poseidon. Angenommen werden muß, daß dem Herakles dieses alles bekannt war. Das, was dem Herakles geschieht, kommt nicht auf ihn zu; er sucht es auf. Er ist es, der angreift und den Kampf beginnt. Der Libyer weicht ihm nicht aus, sondern tritt dem Eindringling entgegen. Das griechische Wort antaios, das die Dichter verwenden, heißt: entgegen.
Gaia wird in der Mythe als Leidende gezeigt, und dieses Leiden beginnt mit der Herrschaft des Uranos, wird erkennbar im Titanen- und Gigantenkampf und endet nicht im Heroenbereich. Sie wird nie unmittelbar, immer in ihren Kindern angegriffen und leidet als Mutter, durch die Verletzung

des Schoßes. Nicht als Handelnde erscheint sie, sondern als leidende Zuschauerin. Als solche stellt sie die Tragödie und die Plastik dar. Im »Prometheus« des Aischylos erhebt der Okeanidenchor seine Stimme und singt das Leid der Gaia um die Titanen, den Prometheus und Atlas. Bis in die Tiefe des Hades hinein wird ein Seufzen vernehmbar, und die Meere, Gebirge und heiligen Ströme seufzen mit. Der titanische Bereich leidet mit der Gaia über den Herrschaftsantritt des Zeus.

Antaios aber ist kein Leidender. Er ist mächtig, freudig, siegreich. Von der Mutter her strömt dem Afrikaner, der seinen Kontinent verteidigt, unerschöpfliche Kraft zu. Vom Vater her, dem seine Verehrung gilt, dem er das Schädelhaus baut, ist eine andere Kraft in ihm. Er ist der Beherrscher der Küsten, ein Uferkönig. Oft mag er über die Salzflut gespäht haben, auf der auch das Schiff des Herakles kam. Etwas Meerhaftes ist in ihm, dazu – wovon noch zu sprechen ist – die poseidonische Kraft des feucht Fruchtenden und Spendenden. Herodot erwähnt, daß das Innere Libyens sandig, wasserlos und wüst ist. Und er, der geneigt ist, vieles Griechische auf Ägyptisches, Afrikanisches zurückzuführen, bemerkt auch, daß die Libyer den Poseidon von jeher verehrten, ja daß selbst sein Name aus Libyen komme.

An dieses alles ist bei dem Kampfe zwischen Antaios und Herakles zu denken. Von der Gaia her kommt alles, Uranos, Kronos, Zeus, Antaios und Herakles. Auch das Gemeinsame, das sich im Austrag des Kampfes zeigt, kommt von ihr. Die Kräfte der Erdmutter sind in den beiden Kämpfern verteilt, sind so gleich, daß ihr Ringen unentschieden hin und her wogt. Antaios steht bei diesem Kampfe unmittelbar auf Mutterboden, und hier steht er unüberwindlich und ist nicht niederzuwerfen. Auf dem libyschen Boden stehend, ist Herakles nicht stärker, sondern schwächer; das Ringen ist ohne Ende und kann den Gegner nicht ermatten, der immer neue Kräfte aus der Berührung mit der Mutter zieht. Ringend dürfen beide nicht den Stand verlieren, der die gemeinsame Stütze des Kampfes ist. Ja, jetzt, da Herakles den Antaios in die Luft hebt, muß er auch dessen Stand übernehmen und sich mit doppelter Kraft auf den gemeinsamen Grund stützen. Uranische Kräfte sind in dem riesenhaften Gegner nicht; in den Luftraum gehoben, schwebend gehalten, weicht seine Kraft von ihm, er wird überwunden, erwürgt. Mit der Gattin des Besiegten, der Iphinoe, hält Herakles

auf afrikanischer Erde das Beilager. Sie ist seine Beute, und nicht nur das – eine Versöhnung ist darin ausgesprochen. Die Frucht dieser Verbindung ist der Palämon.

Das römische Tingis, seit dem Kaiser Claudius die Hauptstadt Westmauretaniens (der Provinz Tingitana), ist das heutige Tanger. In Tingis lag das Grab des Antaios; als eine seiner Gattinnen wird Tinge genannt. Dieses Grab scheint sich lange erhalten zu haben und gezeigt worden zu sein. Von ihm wird berichtet, daß, wenn ein Stück davon ausgegraben werde, der Regen so lange falle, bis sich das Loch wieder fülle. Ein Daimonion oder, wie die Römer sagen, Numen waltet an dem Grabe. Ein Daimon haust in ihm, wie er, begrenzt auf Landschaft, Ort und Grab, an den dahingegangenen Heroen spürbar ist. Am Grabe des Heros Eponymos, Heros Enchorios und Epichorios waltet ein Daimonion fort, und am Grabe des Antaios, obwohl er kein griechischer Heros ist, zeigt sich ein gleiches. Hier ist zunächst daran zu erinnern, daß sein Vater Poseidon über alle Feuchtigkeit gebietet und gleich Zeus ein Wolkenballer und Sturmerreger ist, ein Hervorlocker von Quellen und Regenspender. Antaios wird als Schutzgeist des regenarmen Libyens und der afrikanischen Küste verehrt. Offenbar ist sein Grab der Ort einer uralten Regenbeschwörung, der Ort, wo man in Zeiten des Wassermangels sich an ihn wandte. Der Tempel aber, den er dem Poseidon aus Schädeln baute – ein einmaliger, nicht wiederkehrender Bericht in der griechischen Mythe – weist darauf hin, daß der Regengottheit Menschenopfer gebracht wurden. Als Regengott und Befruchter des Landes lebt Antaios in der Erinnerung der Afrikaner fort.

Heute, in einer Zeit technischer Planung, in deren Bereich die unsterblichen Kräfte des Werdens nach einer neuen Herrschaft streben, auf eine neue Weise, ist über den Antaios noch ein anderes zu sagen. Erde, Hera, Terra sind uralte Wörter, so alt, daß sie keine Ableitung zulassen und daher Autochthonen der Sprache genannt werden können. Diese Erde, die Wiege und das Grab des Menschen, erscheint nicht mehr als Göttin und Mutter, sondern als Planet unter Planeten, als Kugel unter Kugeln, und wird als das Substrat der planetarischen Planung begriffen. Worin also liegt der Unterschied zwischen dem titanischen Werden und dem technischen? Er liegt zunächst darin, daß dieses keine Mutter mehr hat und sich

nicht mehr an die Erde bindet. Sie ist nur noch die Abschußrampe für Raumraketen und Mondschiffer. Die Pläne aber, welche Raketen hervorbringen, und der innere Plan, den die Mondschiffer auf die Reise mitnehmen, entsprechen sich. Auch dieser Mond, der jetzt in den Bereich der Planung rückt, wird eine Abschußrampe für Rückschüsse. Es ist ein Verkehrsprojekt, das in den Dienst des Plans gestellt wird, und es hat zwei Seiten, die Beherrschung der Erde von einem außerhalb der Erde liegenden Punkte aus und die Beherrschung und Ausbeutung des Mondes selbst. Darüber ist hier nichts zu sagen, oder doch nur dieses eine, daß hier, im Gelingen und Scheitern, kein ikarischer Flug des Menschen gegen die Sonne hin vorliegt, sondern eine Erprobung von Mechanismen, auf deren Verläßlichkeit vertraut wird. In ihnen allerdings steckt eine geschichtliche Vorarbeit von Jahrhunderten. Es versteht sich, daß der Plan sein Gelingen voraussetzt. Was in ihm, eben durch sein Gelingen, zugrunde geht, kann den Planer nicht beschäftigen. Die Frage, was damit erreicht ist, daß das Ziel erreicht wird, ist eine andere.

Das Ringen zwischen Antaios und Herakles findet auf dieser unserer Erde statt. Der Heros und Halbgott geht als Sieger aus ihm hervor, doch müssen wir unsere Aufmerksamkeit jetzt auf den Kampf selbst, nicht auf die Partner richten. Sein Gemeinsames ist die Erdmutter selbst, deren Sprossen beide sind, die Ermöglichung seines Austrags ihre ruhende Beständigkeit. Sie ist die gemeinsame Stütze, der gemeinsame Halt des Kampfes; auf ihr wird er begonnen und beendet.

Das, was uns heute am nötigsten ist, ist eine Liebe zur Erde. Sie ist nicht in den Plänen, uns von ihr auf mechanische Weise abzustoßen, ihr Schwerefeld, welches nichts anderes als die mächtige Kraft der Maternität selbst ist, zu verlassen und eingeschlossen in Geschosse, selbst Geschosse und Objekte der Ballistik, uns in den Raum hinausschießen zu lassen.

Solche Bewegungen mögen weit hinausführen, unermeßlich weit über die pindarische Säulengrenze hinaus, doch so weit sie auch führen, gewiß ist, daß in ihnen nichts grünt und anwächst. Antaios ist ein Fruchter und Mehrer über seinen Tod hinaus; er ist es kraft seines Gezeugtseins. Dort, wo Poseidon mit der Gaia zeugt, wird die fruchtende Kraft immer sichtbar sein. Wer also wendet uns gegen den mythischen Antaios hin? Kein anderer als der Antaios in uns, der sich der Mutter Erde zuwendet.

REDE ÜBER DIE MYTHOLOGIE

Friedrich Schlegel (1772–1829)

Bey dem Ernst, mit dem Ihr die Kunst verehrt, meine Freunde, will ich Euch auffordern, Euch selbst zu fragen: Soll die Kraft der Begeisterung auch in der Poesie sich immerfort einzeln versplittern und wenn sie sich müde gekämpft hat gegen das widrige Element, endlich einsam verstummen? Soll das höchste heilige immer namenlos und formlos bleiben, im Dunkel dem Zufall überlassen? Ist die Liebe wirklich unüberwindlich, und giebt es wohl eine Kunst, die den Namen verdiente, wenn diese nicht die Gewalt hat, den Geist der Liebe durch ihr Zauberwort zu fesseln, dass er ihr folge und auf ihr Geheiss und nach ihrer nothwendigen Willkühr die schönen Bildungen beseelen muß? –

Ihr vor allen müsst wissen, was ich meyne. Ihr habt selbst gedichtet, und Ihr müsst es oft im Dichten gefühlt haben, dass es Euch an einem festen Halt für Euer Wirken gebrach, an einem mütterlichen Boden, einem Himmel, einer lebendigen Luft.

Aus dem Innern herausarbeiten das alles muß der moderne Dichter, und viele haben es herrlich gethan, aber bis jetzt nur jeder allein, jedes Werk wie eine neue Schöpfung von vorn an aus Nichts.

Ich gehe gleich zum Ziel. Es fehlt, behaupte ich, unsrer Poesie an einem Mittelpunkt, wie es die Mythologie für die der Alten war, und alles Wesentliche, worin die moderne Dichtkunst der antiken nachsteht, lässt sich in die Worte zusammenfassen: Wir haben keine Mythologie. Aber setze ich hinzu, wir sind nahe daran eine zu erhalten, oder vielmehr es wird Zeit, dass wir ernsthaft dazu mitwirken sollen, eine hervorzubringen.

Denn auf dem ganz entgegengesetzten Wege wird sie uns kommen, wie die alte ehemalige, überall die erste Blüthe der jugendlichen Fantasie, sich unmittelbar anschliessend und anbildend an das nächste, lebendigste der sinnlichen Welt. Die neue Mythologie muss im Gegentheil aus der tiefsten Tiefe des Geistes herausgebildet werden; es muß das künstlichste aller Kunstwerke seyn, denn es soll alle andern umfassen, ein neues Bette und Gefäss für den alten ewigen Urquell der Poesie und selbst das unendliche Gedicht, welches die Keime aller andern Gedichte verhüllt.

Ihr mögt wohl lächeln über dieses mystische Gedicht und über die Unordnung, die etwa aus dem Gedränge und der Fülle von Dichtungen entstehn dürfte. Aber die höchste Schönheit, ja die höchste Ordnung ist denn doch nur die des Chaos, nämlich eines solchen, welches nur auf die Berührung der Liebe wartet, um sich zu einer harmonischen Welt zu entfalten, eines solchen wie es auch die alte Mythologie und Poesie war. Denn Mythologie und Poesie, beyde sind Eins und unzertrennlich. Alle Gedichte des Alterthums schliessen sich eines an das andre, bis sich aus immer grössern Massen und Gliedern das Ganze bildet; alles greift in einander, und überall ist ein und derselbe Geist nur anders ausgedrückt. Und so ist es wahrlich kein leeres Bild, zu sagen: die alte Poesie sey ein einziges, untheilbares, vollendetes Gedicht. Warum sollte nicht wieder von neuem werden, was schon gewesen ist? Auf eine andre Weise versteht sich. Und warum nicht auf eine schönere, grössere? –

Ich bitte Euch, nur dem Unglauben an die Möglichkeit einer neuen Mythologie nicht Raum zu geben. Die Zweifel von allen Seiten und nach allen Richtungen sollen mir willkommen seyn, damit die Untersuchung desto freyer und reicher werde. Und nun schenkt meinen Vermuthungen ein aufmerksames Gehör! Mehr als Vermuthungen kann ich Euch nach der Lage der Sache nicht geben wollen. Aber ich hoffe, diese Vermuthungen sollen durch euch selbst zu Wahrheiten werden. Denn es sind, wenn Ihr sie dazu machen wollt, gewissermassen Vorschläge zu Versuchen.

Kann eine neue Mythologie sich nur aus der innersten Tiefe des Geistes wie durch sich selbst herausarbeiten, so finden wir einen sehr bedeutenden Wink und eine merkwürdige Bestätigung für das was wir suchen in dem grossen Phänomen des Zeitalters, im Idealismus! Dieser ist auf eben die Weise gleichsam wie aus Nichts entstanden, und es ist nun auch in der Geisterwelt ein fester Punkt constituirt, von wo aus die Kraft des Menschen sich nach allen Seiten mit steigender Entwicklung ausbreiten kann, sicher sich selbst und die Rückkehr nie zu verlieren. Alle Wissenschaften und alle Künste wird die große Revoluzion ergreifen. Schon seht Ihr sie in der Physik wirken, in welcher der Idealismus eigentlich schon früher für sich ausbrach, ehe sie noch vom Zauberstabe der Philosophie berührt war. Und dieses wunderbare grosse Faktum kann Euch zugleich ein Wink seyn über den geheimen Zusammenhang und die innre Einheit des Zeit-

alters. Der Idealismus, in praktischer Ansicht nichts anders als der Geist jener Revoluzion, die großen Maximen derselben, die wir aus eigner Kraft und Freyheit ausüben und ausbreiten sollen, ist in theoretischer Ansicht, so gross er sich auch hier zeigt, doch nur ein Theil, ein Zweig, eine Aeusserungsart von dem Phänomene aller Phänomene, dass die Menschheit aus allen Kräften ringt, ihr Centrum zu finden. Sie muss wie die Sachen stehn, untergehn oder sich verjüngen. Was ist wahrscheinlicher, und was lässt sich nicht von einem solchen Zeitalter der Verjüngung hoffen? – Das graue Alterthum wird wieder lebendig werden, und die fernste Zukunft der Bildung sich schon in Vorbedeutungen melden. Doch das ist nicht das, worauf es mir zunächst hier ankommt: denn ich möchte gern nichts überspringen und Euch Schritt vor Schritt bis zur Gewissheit der allerheiligsten Mysterien führen. Wie es das Wesen des Geistes ist, sich selbst zu bestimmen und im ewigen Wechsel aus sich heraus zu gehn und in sich zurückzukehren; wie jeder Gedanke nichts anders ist, als das Resultat einer solchen Thätigkeit: so ist derselbe Process auch im Ganzen und Grossen jeder Form des Idealismus sichtbar, der ja selbst nur die Anerkennung jenes Selbstgesetzes ist, und das neue durch die Anerkennung verdoppelte Leben, welches die geheime Kraft desselben durch die unbeschränkte Fülle neuer Erfindung, durch die allgemeine Mittheilbarkeit und durch die lebendige Wirksamkeit aufs herrlichste offenbart. Natürlich nimmt das Phänomen in jedem Individuum eine andre Gestalt an, wo denn oft der Erfolg hinter unsrer Erwartung zurückbleiben muss. Aber was nothwendige Gesetze für den Gang des Ganzen erwarten lassen, darin kann unsre Erwartung nicht getäuscht werden. Der Idealismus in jeder Form muss auf eine oder die andre Art aus sich herausgehn, um in sich zurückkehren zu können, und zu bleiben was er ist. Deswegen muss und wird sich aus seinem Schooss ein neuer eben so gränzenloser Realismus erheben; und der Idealismus also nicht bloss in seiner Entstehungsart ein Beyspiel für die neue Mythologie, sondern selbst auf indirekte Art Quelle derselben werden. Die Spuren einer ähnlichen Tendenz könnt ihr schon jetzt fast überall wahrnehmen; besonders in der Physik, der es an nichts mehr zu fehlen scheint, als an einer mythologischen Ansicht der Natur.

Auch ich trage schon lange das Ideal eines solchen Realismus in mir, und wenn es bisher nicht zur Mittheilung gekommen ist, so war es nur, weil

ich das Organ dazu noch suche. Doch weiss ich, dass ichs nur in der Poesie finden kann, denn in Gestalt der Philosophie oder gar eines Systems wird der Realismus nie wieder auftreten können. Und selbst nach einer allgemeinen Tradition ist es zu erwarten, dass dieser neue Realismus, weil er doch idealischen Ursprungs seyn, und gleichsam auf idealischem Grund und Boden schweben muss, als Poesie erscheinen wird, die ja auf der Harmonie des Ideellen und Reellen beruhen soll.

Spinosa, scheint mirs, hat ein gleiches Schicksal, wie der gute alte Saturn der Fabel. Die neuen Götter haben den Herrlichen vom hohen Thron der Wissenschaft herabgestürzt. In das heilige Dunkel der Fantasie ist er zurückgewichen, da lebt und haust er nun mit den andern Titanen in ehrwürdiger Verbannung. Haltet ihn hier! Im Gesang der Musen verschmelze seine Erinnerung an die alte Herrschaft in eine leise Sehnsucht. Er entkleide sich vom kriegerischen Schmuck des Systems, und theile dann die Wohnung im Tempel der neuen Poesie mit Homer und Dante und geselle sich zu den Laren und Hausfreunden jedes Gottbegeisterten Dichters.

In der That, ich begreife kaum, wie man ein Dichter seyn kann, ohne den Spinosa zu verehren, zu lieben und ganz der seinige zu werden. In Erfindung des Einzelnen ist Eure eigne Fantasie reich genug; sie anzuregen, zur Thätigkeit zu reizen und ihr Nahrung zu geben, nichts geschickter als die Dichtungen andrer Künstler. Im Spinosa aber findet Ihr den Anfang und das Ende aller Fantasie, den allgemeinen Grund und Boden, auf dem Euer Einzelnes ruht und eben diese Absonderung des Ursprünglichen, Ewigen der Fantasie von allem Einzelnen und Besondern muss Euch sehr willkommen seyn. Ergreift die Gelegenheit und schaut hin! Es wird Euch ein tiefer Blick in die innerste Werkstätte der Poesie gegönnt. Von der Art wie die Fantasie des Spinosa, so ist auch sein Gefühl. Nicht Reizbarkeit für dieses und jenes, nicht Leidenschaft die schwillt und wieder sinket; aber ein klarer Duft schwebt unsichtbar sichtbar über dem Ganzen, überall findet die ewige Sehnsucht einen Anklang aus den Tiefen des einfachen Werks, welches in stiller Grösse den Geist der ursprünglichen Liebe athmet.

Und ist nicht dieser milde Widerschein der Gottheit im Menschen die eigentliche Seele, der zündende Funken aller Poesie? — Das blosse Darstellen von Menschen, von Leidenschaften und Handlungen macht es wahrlich nicht aus, so wenig wie die künstlichen Formen; und wenn Ihr den

alten Kram auch Millionenmal durch einander würfelt und über einander wälzt. Das ist nur der sichtbare äussere Leib, und wenn die Seele erloschen ist, gar nur der todte Leichnam der Poesie. Wenn aber jener Funken des Enthusiasmus in Werke ausbricht, so steht eine neu Erscheinung vor uns, lebendig und in schöner Glorie von Licht und Liebe.

Und was ist jede schöne Mythologie anders als ein hieroglyphischer Ausdruck der umgebenden Natur in dieser Verklärung von Fantasie und Liebe?

Einen grossen Vorzug hat die Mythologie. Was sonst das Bewusstseyn ewig flieht, ist hier dennoch sinnlich geistig zu schauen, und festgehalten, wie die Seele in dem umgebenden Leibe, durch den sie in unser Auge schimmert, zu unserm Ohre spricht.

Das ist der eigentliche Punkt, dass wir uns wegen des Höchsten nicht so ganz allein auf unser Gemüth verlassen. Freylich, wem es da trocken ist, dem wird es nirgends quillen; und das ist eine bekannte Wahrheit, gegen die ich am wenigsten gesonnen bin mich aufzulehnen. Aber wir sollen uns überall an das Gebildete anschliessen und auch das Höchste durch die Berührung des Gleichartigen, Aehnlichen, oder bey gleicher Würde Feindlichen entwickeln, entzünden, nähren, mit einem Worte bilden. Ist das Höchste aber wirklich keiner absichtlichen Bildung fähig; so lasst uns nur gleich jeden Anspruch auf irgend eine freye Ideenkunst aufgeben, die alsdann ein leerer Name seyn würde.

Die Mythologie ist ein solches Kunstwerk der Natur. In ihrem Gewebe ist das Höchste wirklich gebildet; alles ist Beziehung und Verwandlung, angebildet und umgebildet, und dieses Anbilden und Umbilden eben ihr eigenthümliches Verfahren, ihr innres Leben, ihre Methode wenn ich so sagen darf.

Da finde ich nun eine grosse Aehnlichkeit mit jenem grossen Witz der romantischen Poesie, der nicht in einzelnen Einfällen, sondern in der Construction des Ganzen sich zeigt, und den unser Freund uns schon so oft an den Werken des Cervantes und des Shakespeare entwickelt hat. Ja, diese künstlich geordnete Verwirrung, diese reizende Symmetrie von Widersprüchen, dieser wunderbare ewige Wechsel von Enthusiasmus und Ironie, der selbst in den kleinsten Gliedern des Ganzen lebt, scheinen mir schon selbst eine indirekte Mythologie zu seyn. Die Organisazion ist dieselbe

und gewiss ist die Arabeske die älteste und ursprüngliche Form der menschlichen Fantasie. Weder dieser Witz noch eine Mythologie können bestehn ohne ein erstes Ursprüngliches und Unnachahmliches, was schlechthin unauflöslich ist, was nach allen Umbildungen noch die alte Natur und Kraft durchschimmern lässt, wo der naive Tiefsinn den Schein des Verkehrten und Verrückten, oder des Einfältigen und Dummen durchschimmern lässt. Denn das ist der Anfang aller Poesie, den Gang und die Gesetze der vernünftig denkenden Vernunft aufzuheben und uns wieder in die schöne Verwirrung der Fantasie, in das ursprüngliche Chaos der menschlichen Natur zu versetzen, für das ich kein schöneres Symbol bis jetzt kenne, als das bunte Gewimmel der alten Götter.

Warum wollt Ihr Euch nicht erheben, diese herrlichen Gestalten des grossen Alterthums neu zu beleben? – Versucht es nur einmal die alte Mythologie voll vom Spinosa und von jenen Ansichten, welche die jetzige Physik in jedem Nachdenkenden erregen muss, zu betrachten, wie Euch alles in neuem Glanz und Leben erscheinen wird.

Aber auch die andern Mythologien müssen wieder erweckt werden nach dem Maass ihres Tiefsinns, ihrer Schönheit und ihrer Bildung, um die Entstehung der neuen Mythologie zu beschleunigen. Wären uns nur die Schätze des Orients so zugänglich wie die des Alterthums! Welche neue Quelle von Poesie könnte uns aus Indien fliessen, wenn einige deutsche Künstler mit der Universalität und Tiefe des Sinns, mit dem Genie der Übersetzung, das ihnen eigen ist, die Gelegenheit besässen, welche eine Nation, die immer stumpfer und brutaler wird, wenig zu brauchen versteht. Im Orient müssen wir das höchste Romantische suchen, und wenn wir erst aus der Quelle schöpfen können, so wird uns vielleicht der Anschein von südlicher Gluth, der uns jetzt in der spanischen Poesie so reizend ist, wieder nur abendländisch und sparsam erscheinen.

Ueberhaupt muss man auf mehr als einem Wege zum Ziel dringen können. Jeder gehe ganz den seinigen, mit froher Zuversicht, auf die individuellste Weise, denn nirgends gelten die Rechte der Individualität – wenn sie nur das ist, was das Wort bezeichnet, untheilbare Einheit, innrer lebendiger Zusammenhang – mehr als hier, wo vom Höchsten die Rede ist; ein Standpunkt, auf welchem ich nicht anstehen würde zu sagen, der eigentliche Werth ja die Tugend des Menschen sey seine Originalität. –

Und wenn ich einen so grossen Accent auf den Spinosa lege, so geschieht es wahrlich nicht aus einer subjektiven Vorliebe (deren Gegenstände ich vielmehr ausdrücklich entfernt gehalten habe) oder um ihn als Meister einer neuen Alleinherrschaft zu erheben; sondern weil ich an diesem Beyspiel am auffallendsten und einleuchtendsten meine Gedanken vom Werth und der Würde der Mystik und ihrem Verhältniss zur Poesie zeigen konnte. Ich wählte ihn wegen seiner Objektivität in dieser Rücksicht als Repräsentanten aller übrigen. Ich denke darüber so. Wie die Wissenschaftslehre nach der Ansicht derer, welche die Unendlichkeit und die unvergängliche Fülle des Idealismus nicht bemerkt haben, wenigstens eine vollendete Form bleibt, ein allgemeines Schema für alle Wissenschaft: so ist auch Spinosa auf ähnliche Weise der allgemeine Grund und Halt für jede individuelle Art von Mystizismus; und dieses denke ich werden auch die bereitwillig anerkennen, die weder vom Mystizismus noch vom Spinosa sonderlich viel verstehn.

Ich kann nicht schliessen, ohne noch einmal zum Studium der Physik aufzufordern, aus deren dynamischen Paradoxien jetzt die heiligen Offenbarungen der Natur von allen Seiten ausbrechen.

Und so lasst uns denn, beym Licht und Leben! nicht länger zögern, sondern jeder nach seinem Sinn die grosse Entwickelung beschleunigen, zu der wir berufen sind. Seyd der Grösse des Zeitalters würdig, und der Nebel wird von Euren Augen sinken; es wird helle vor Euch werden. Alles Denken ist ein Diviniren, aber der Mensch fängt erst eben an, sich seiner divinatorischen Kraft bewusst zu werden. Welche unermessliche Erweiterungen wird sie noch erfahren; und eben jetzt. Mich däucht wer das Zeitalter, das heisst jenen grossen Process allgemeiner Verjüngung, jene Principien der ewigen Revoluzion verstünde, dem müsste es gelingen können, die Pole der Menschheit zu ergreifen und das Thun der ersten Menschen, wie den Charakter der goldnen Zeit die noch kommen wird, zu erkennen und zu wissen. Dann würde das Geschwätz aufhören, und der Mensch inne werden, was er ist, und würde die Erde verstehn und die Sonne.

Dieses ist es, was ich mit der neuen Mythologie meyne.

DIE GEISTER DER TSODILO-BERGE

Laurens van der Post

Der Verfasser beschreibt eine Expedition, deren Zweck es war, den letzten Spuren der im Aussterben begriffenen Buschmänner in der Wüste Kalahari nachzugehen. Unterwegs ist er auf einen alten Neger, Samutschoso, »Der nach dem Mähen Übriggebliebene«, gestoßen:

Wenige Tagereisen von der Stelle entfernt, wo er im Sumpf lebte, so unterrichtete er mich, mitten in der Wüste, lagen mehrere einsame Berge. Der Buschmann nannte sie die Tsodilo-Berge — »glitschige Berge«, und diese Berge waren der Wohnsitz sehr alter und sehr großer Geister. Wie er gehört habe, seien die europäischen Wohnungen in viele Räume aufgeteilt, und so sehe es auch im Innern der Tsodilo-Berge aus. In jedem Raum wohne das Oberhaupt der Geister eines jeden großen Tieres, das jemals erschaffen worden war, von Vögeln, Insekten oder Pflanzen. In der Nacht verließen die Geister ihre Behausungen in den Bergen, um bei den Tieren, die nach ihrem Vorbild erschaffen waren, ihren Obliegenheiten nachzugehen, und ihre Spur, tief eingegrabene Hufeindrücke, die sie nach ihrem nächtlichen Treiben hinterließen, war im Gestein der Tsodilo-Berge deutlich sichtbar. An einer Stelle im mittleren Berg lebte der Herrscher über alle Geister. Unterhalb dieses Berges befand sich eine tiefe Wasserstelle, die niemals austrocknete. Neben dem Wasser wuchs ein Baum, der die Frucht der Erkenntnis trug, und dicht neben dem Baum war der Stein, auf dem der größte aller Geister an dem Tage, da er die Welt erschuf, niedergekniet war. Die Mulde im Gestein, wo sein Gefäß mit geheiligtem Wasser gestanden hatte, damit er vor dem Gebet Mund und Hände reinigen konnte, und die Vertiefungen, die seine Knie hinterlassen hatten, um über dem Werk seiner Schöpfung zu beten, waren heute noch zu sehen. Auf den glatten Felswänden waren überall Bilder der Tiere, die der große Geist erschaffen hatte, und in den tiefsten Felsspalten lebten Bienenschwärme, die von dem ewigen Wasser tranken und ihre Rüssel in die Wüsten-Blumen versenkten, um süßesten Honig für die Geister zuzubereiten. Dort, sagte er, in jenen Bergen versammelten sich einmal im Jahr für kurze Zeit die Buschmänner.

Die Art, wie er das erzählte, und ebenso der Inhalt des Erzählten, machten tiefen Eindruck auf mich, und ich fragte ihn, woher er das alles wisse.
Er antwortete: »Ich bin dort gewesen, Master. Ich habe es alles mit meinen eigenen alten Augen gesehen.«
»Aber wie bist du dahingelangt? Warum bist du hingegangen?« drang ich in ihn.
»Es war vor vielen Jahren, Master«, antwortete er sehr feierlich. »Ich begab mich dorthin, weil mein eigener Geist schwach und immer schwächer wurde, und ich brauchte Hilfe, um ihn wieder stark zu machen, wenn er nicht sterben sollte. Ich begab mich zu jenen Bergen, um Hilfe zu suchen, und ich sah all das, wovon ich dir eben erzählte, und mir wurde geholfen.«
»Also bist du ...« begann ich.
Zum erstenmal unterbrach er mich, um mit gedämpfter Stimme zu sagen: »Ja, Master, ich bin ein Prophet und ein Heilkundiger.«
Wie abergläubisch es auch in zivilisierter Umgebung klingen mag, dort, auf einer fernen Insel im unberechenbaren Sumpf, während das Rad des Tagesgestirns mit seinen flammenden Speichen dem blauen Horizont und der Nacht entgegenrollte, fühlte ich keine Neigung, kritisch zu sein. Außerdem habe ich stets großen Respekt vor dem Aberglauben der Eingeborenen gehabt, nicht als dem Ausdruck einer nüchternen Wahrheit, sondern als der Möglichkeit, im Geist des Menschen eine Ehrfurcht wachzuhalten gegenüber Erscheinungsformen der Wirklichkeit, die jenseits rationaler Deutung liegen. Sogar Samutschosos Name: »Der nach dem Mähen Übriggebliebene«, gewann an Bedeutung. Ich legte meine Hand auf seine scheckige alte Schulter und fragte: »Willst du mich zu jenen Bergen führen, sobald wir mit alledem hier fertig sind?«
Er blickte mich lange an, während alle anderen verstummten, endlich antwortete er entschlossen: »Ja, Master! Ich will dich hinführen, aber unter zwei Bedingungen: Bei denen, die dich begleiten, darf keine Uneinigkeit herrschen wie jetzt hier. Alle Streitigkeiten müssen beigelegt sein, ehe wir uns auf den Weg machen, sonst kommt Unheil über uns. Und auf dem Wege zu den Bergen darf überhaupt nicht geschossen oder getötet werden. Kein Schuß, auch nicht, um Nahrung zu beschaffen, solange die Geister nicht ausdrücklich Erlaubnis dazu gegeben haben. Es ist ein Gesetz

der Geister, daß niemand mit Blut an seinen Händen oder mit Rachsucht im Herzen in die Berge kommen darf. Selbst wenn eine Biene oder eine Fliege lästig werden sollten, sie dürfen nicht getötet werden ... Ich weiß von einem Herero-Viehzüchter, der in der Regenzeit mit seiner Herde dorthin zog. Unterwegs tötete er einen Löwen, der eine Kuh anfiel, und in jener Nacht kam der Oberste Geist der Löwen aus den Bergen und verschlang ihn und seine ganze Herde ... Wenn du mir all das versprechen kannst, Master, dann werde ich dich zu den Bergen führen, denn auch ich empfinde ein Bedürfnis, wieder nach dort zurückzugehen.«

Die Expedition ist unterwegs zu den Tsodilo-Bergen:

Wir versuchten gerade, uns an eine Gruppe hell schimmernder Zebras heranzuschleichen, die aus einem langen Streifen grüner und gelber Fieberbäume aufleuchtete und wieder verschwand, an ihrer Seite ein Strauß, dessen Federn wie ein Ballettrock um seine tanzenden Beine wippten, als plötzlich zwei schnell aufeinanderfolgende Schüsse in das tiefe Schweigen vor uns prasselten.

Das Blut erstarrte in meinen Adern. Ich blickte instinktiv zu Samutschoso hinüber. Sein Gesicht war ausdruckslos, und dennoch wußte ich, daß er gehört hatte und daß also eine Veränderung in ihm vorgegangen sein mußte. Mit heftigem Schuldbewußtsein wurde mir klar, daß ich vergessen hatte, mein ihm gegebenes Versprechen zu halten. Ich hatte vergessen, unseren Gefährten Samutschosos Bericht über das Gesetz der Geister bekanntzugeben, demzufolge jegliches Töten verboten war, wenn man sich ihrem Reich näherte.

Der Ausdruck auf Samutschosos Gesicht war beinahe mehr, als ich ertragen konnte.

»Es tut mir leid«, sagte ich sofort. »Ich bin an allem schuld, sie können nichts dafür. Ich vergaß, es ihnen zu sagen. Ich hatte so viele Sorgen, daß ich mein Versprechen vergaß.«

Sein Gesicht erhellte sich, er sagte, er verstünde es, aber das Wesentliche sei ja, daß nicht er zu verstehen und Absolution zu erteilen habe. Damit und mit einer kurzen verspäteten Erklärung und der Anweisung an meine Jagdgefährten, daß unter keinen Umständen etwas geschossen werden dürfe, mußte ich mich zufriedengeben.

Von nun an kamen wir schneller vorwärts, weil die Überquerung der schwarz gebrannten Ebene leicht war. Gegen elf Uhr ragte der höchste Berg über dem Blau der Ferne auf, und zwischen den Bergen und uns erstreckte sich Buschland mit schimmerndem Laub. Nach so vielen Wochen in Flachland und Sumpfebene erzeugte das plötzliche Emporragen der einsamen Berge eine unmittelbare Ergriffenheit, und von nun an fühlte man sich zu jener Hingebung gedrängt, durch die Berge und Gebirge einstmals für den Menschen geheiligt wurden. Damals glaubten die Menschen, daß überall da, wo die Erde sich aufschwingt, um dem Himmel zu begegnen, man einer Geistesschöpfung gegenüberstand, nicht nur einer geologischen Formation. Ich dachte an die Worte des Psalmisten: »Ich hebe meine Augen auf zu den Bergen, von welchen mir Hilfe kommt.« und wunderte mich darüber, daß derselbe Antrieb Samutschoso zu den Bergen geführt hatte, um zu beten.

Je näher wir kamen, desto mehr verstärkte sich dieser Eindruck, und als die Berge schließlich in voller Klarheit über dem Busch aufragten, schienen sie die ihnen eigene Atmosphäre auf uns alle zu übertragen. Der höchste konnte nicht mehr als tausend Fuß hoch sein. Aber sie reckten sich senkrecht aus der flachen Ebene auf und bestanden von unten an völlig aus Stein, und dies allein schon umgab sie in einer Welt tiefen Sandes mit einem Hauch von Geheimnis. Auch die anderen empfanden das. Wir machten halt, und Charles und ich kletterten auf das Dach meines Land-Rovers, um sie durch Feldstecher zu betrachten. Jeremiah, der nichts von Samutschosos Geschichte wußte, starrte angestrengt auf die Berge. Er hatte in Barotseland kurze Zeit eine Missionsschule besucht, und jetzt sagte er plötzlich mit leiser Stimme: »Master, sie sehen aus wie die Felsen, an die Moses in der Wüste schlug, um Wasser für die Juden herausspringen zu lassen!«

In den Tsodilo-Bergen angekommen:

Eine Stunde später traten die anderen fast direkt über uns plötzlich aus dem Busch. Nichts hatte uns ihr Näherkommen verraten, denn die Luft war so dünn und so voll von Hitze, daß sie nicht die Kraft hatte, Laute weiterzugeben. Alle vier waren erschöpft, sie warteten nur darauf, sich zu uns unter unseren Baum zu setzen und uns zu erzählen, was sie Neues entdeckt hatten. Sie hatten keinen Rauch und keine Spuren von Busch-

männern gesehen, weder alte noch neue. Sie hatten einen guten ebenen Platz für ein Lager unter Bäumen gefunden, die wirklichen Schatten warfen, neben einem tiefen Einschnitt in überhängendem Fels, wo noch Wasser durchsickerte.

»Es ist wunderbares klares Wasser«, sagte Ben. »Aber, bei Gott, es wimmelt von Bienen! In meinem ganzen Leben habe ich noch niemals so viele wilde Bienen gesehen! Es war schwierig, etwas von dem Wasser zu trinken, ohne gestochen zu werden.«

Die Sonne ging unter, als wir mit unserem Lager fertig waren. Wir hatten Holz für unsere Feuer gesammelt und uns für einen Aufenthalt von mehreren Tagen eingerichtet. Immer noch waren keine Geräusche und keine Bewegung aus dem Busch oder den Bergen wahrzunehmen. Schon ein schwacher Hauch von Abendwind wäre willkommen gewesen, um die unbewegliche und blendende Hitze, die über dem hufeisenförmigen Felsbecken lastete, zu mildern. Kurz vor Einbruch der Dunkelheit ergriff ich mein Gewehr und ging allein in den schmalen Spalt zwischen den höchsten Bergen. Ich hoffte, ein wenig kühle Luft zu finden; aber es war dort genau so unerträglich. So begab ich mich denn mit beschleunigtem Schritt auf den Rückweg; denn auch das Licht wurde schnell schwächer, und mir war inmitten der schweigend aufragenden Felswände äußerst unbehaglich zumute. In jenem roten Nachglühen eines großartigen Kalahari-Sonnenuntergangs hatten sie ein merkwürdiges, ausgeprägtes Eigenleben, so als wäre ihr Dasein nur vorübergehend von dem Schlummer der Bewegung, den wir »Materie« nennen, unterbrochen und als könnten sie jeden Augenblick erwachen und in die Wüste hinabsteigen, um den Zeitpunkt nicht zu versäumen, der ihnen für eine Sintflut günstig dünkte.

Bei diesem Gedanken wurde ich plötzlich durch ein Geräusch, das aus dem Felsen zu meiner Rechten kam, aufgeschreckt. Ich drehte mich hastig um und hielt mein Gewehr schußbereit, das Haar in meinem Nacken sträubte sich langsam. In einer tiefroten Felsspalte schritt ein prächtiger Kudu-Bulle mit einem ungeheuer breiten und gebogenen Wikinger-Geweih über einem langen, spitzen Gesicht Stufe um Stufe herab. Er bewegte sich mit vollkommener Selbstsicherheit, frei von Furcht oder Hast, er kam ganz nahe an mir vorbei, ohne einen Blick zur Seite zu werfen und wanderte geradewegs auf eine Öffnung in den Bergen zu. Vielleicht, dachte ich, ist

er einer der Obersten Geister, von denen Samutschoso gesprochen hatte, der nun, da die Nacht gekommen ist, aus seiner Wohnung in den Felsen herabsteigt, um unter den Geschöpfen der jenseitigen Welt seinen Obliegenheiten nachzugehen? So entschwand er, und ich kehrte nach dieser Begegnung demütiger denn je ins Lager zurück.

Es ist bezeichnend, daß in der ganzen ersten Nacht in den Bergen keiner von uns sich wohl fühlte. Beim ersten Dämmerschein wurde das Lager lebendig. Alle schienen froh zu sein, daß sie von der Dunkelheit erlöst waren, und jeder einzelne ging, ohne daß ich erst zu mahnen brauchte, tatkräftig an seine Arbeit. Kurz vor Sonnenaufgang erlebten wir plötzlich eine seltsame Unterbrechung. Wir wurden von Bienen überfallen. Aus allen Richtungen kamen sie um diese ungewöhnliche Stunde summend durch die Bäume herangeschwirrt. Niemals habe ich etwas Ähnliches erlebt. Sie kamen nicht in zornigen, angriffslustigen Schwärmen, um zu stechen, sondern in großen, formlosen, dunkelbraunen Horden, sie summten in einem geheimen, beschwörenden Ton, sie krochen auf uns und all unseren Sachen herum, als wollten sie uns einfach durch die Wucht ihrer Menge und die Lautstärke ihres Summens hinwegfegen. Geruch und Geschmack unseres Wassers konnten sie nicht herbeigelockt haben, denn sie beachteten es ebensowenig wie den Zucker, den wir für unseren Frühstückskaffee bereitgestellt hatten. Sie schienen nur daran interessiert zu sein, mit ihren Flügeln gegen unsere Gesichter zu schlagen, in unsere Ärmel und Hosen zu kriechen und den geheimnisvollen Zweck ihres Besuches dadurch zu erfüllen, daß sie uns von Zeit zu Zeit mit vollendeter Zielsicherheit in die empfindlichsten Stellen stachen.

Ich erschrak bei dem Gedanken an die Abwehrgelüste, die die Bienen in meinen Männern wachrufen könnten und befahl dem Lager: »Keine Biene darf getötet werden, was sonst ihr auch immer tun mögt.«

Dann, in dem Augenblick, als der erste grelle Sonnenstrahl durch den purpurroten Spalt in den Bergen das Lager traf, zogen sich die Bienen plötzlich zurück, ohne einen Tropfen Wasser geschlürft oder von dem Zucker gekostet zu haben, um ihre Kehlen zu erfrischen, die von ihrem Gesumme doch wahrhaftig heiser geworden sein mußten ...

Unter dem hellen Saum jenes stillen Morgens entdeckte man in den steilen Steinwänden, die aus der Entfernung so undurchdringlich gewirkt hatten,

noch weitere Schnitte, Wunden und Narben. Da war kaum eine Außenfläche, die nicht zerrissen, pockennarbig, pickelig und zerfurcht gewesen wäre, als hätte sie unsägliche Leiden und Kämpfe ausgestanden. Überall waren große Stücke abgebrochen, die nun als massige Splitter in dem Sand am Fuße der Berge lagen oder gefährlich über einem Abgrund schwankten. Jetzt konnte man die finstere Stimmung dieser Landschaft besser verstehen; denn man blickte auf eine in sich geschlossene steinerne Welt, die abgesondert und ohne Verbündete irgendwelcher Art heldenmütig standhielt gegen die zerstörerischen und fürchterlichen Gewalten von Sand, Sonne und Zeit. Es war ein ehrfurchtgebietendes Schauspiel, weil weder der Stein, noch die gegen ihn zum Kampf angetretenen Gewalten Gnade schenken oder annehmen würden. Als ich düster auf diese steinernen Wände starrte, vernahm ich einen beinahe vorwurfsvollen Ausruf von Samutschoso neben mir: »Aber, Master, siehst du denn nicht?«

Seine Stimme und auch sein zeigender Finger zitterten vor Erregung. Über dem versengten Laub der Buschwipfel, im Einklang mit einer dicht daneben verlaufenden Kontur und ungefähr hundert Fuß aufwärts, überlagerte eine Schicht honigfarbenen Steins den eisenblauen Felsen. Oberhalb dieser Schicht ragte eine glatte Wand desselben warmen, weichen Gesteins auf, die wie eine Meeresmuschel gewölbt war und sich in die Himmelsbläue schob, als wolle sie einen vollendeten Dom bilden. Aber die Wölbung reichte nur ungefähr zwanzig Fuß hoch, dann brach sie plötzlich ab. Ich zweifelte nicht daran, daß ich die Wand und einen Teil der Decke dessen vor mir hatte, was einst eine große Höhle im Berg gewesen war. Hier oben war sie sicher vor den Raubgelüsten des nächtlichen Buschlandes und hatte einen weiten Ausblick auf alles, was jenseits in der flachen Kalahari geschah. Gelbes Gestein aus der Kuppel der Höhle ragte gefährlich über die Ränder der Steinplatte hinaus, andere Bruchstücke waren in den roten Sand am Fuße gestürzt. Was aber meine Aufmerksamkeit noch mitten in dem freudigen Schreck der Entdeckung gefesselt hielt, war das Gemälde, das aus der Mitte dessen, was von Wand und Gewölbe der Höhle übriggeblieben war, auf uns herabblickte. So schwarz die Schatten auch waren, und wenn die Malereien sich auch nur dunkel vor dem grellen Morgenlicht abhoben – das Gemälde war doch so deutlich und vom Leuchten der eigenen Farben durchsetzt, daß jede Einzelheit in eindringlicher Klar-

heit vor uns stand. Im Brennpunkt des Gemäldes, leuchtend rot vor dem Gold des Gesteins, stand an der Seite ein gewaltiger Elenantilopen-Bulle, sein massiger Körper war mit männlicher Kraft geladen, und sein edler Kopf sah so aus, als wäre das Tier soeben erst beim Äsen unterbrochen worden. Der Bulle war so gemalt, wie nur ein Buschmann, der die Fähigkeit besitzt, sich völlig mit der Elenantilope zu identifizieren, ihn malen konnte. Außerdem schien es zu einer Zeit gemalt worden zu sein, als die heitere Beschaulichkeit des Buschmanns noch nicht bedroht war, denn nichts trübte den Blick ruhigen und vertrauensvollen Forschens im Gesicht der Elenantilope. Ich war tief bewegt, weil mir schien, daß dies der Blick war, mit dem nicht nur die Elenantilope, sondern alles Leben in Afrika uns angeblickt haben mußte, als wir zum erstenmal dort landeten. Links von dem Bullen, ebenfalls tief dunkelrot, stand eine große weibliche Giraffe mit einem eleganten Modigliani-Hals. Mit der Zärtlichkeit einer besorgten Mutter blickte sie an der Elenantilope vorbei auf ein Giraffenkind, das scheu rechts im Bilde stand. In derselben rechten Ecke des Gemäldes unter ihnen hatte der Künstler die Malerei auf der hohen Wand mit einem festen Abdruck der Innenflächen seiner beiden Hände signiert, die Finger waren ausgestreckt und nach oben gerichtet. Die Signatur war so fröhlich und spontan hingesetzt, daß sie ein augenblickliches Lächeln in meinem Gesicht verursachte, und sie sah so neu und frisch aus, daß sie meiner Erinnerung Hohn sprach, derzufolge die solcherart signierten Felsmalereien zu den ältesten in der Welt gehören sollen.

»Wie alt ist das, Samutschoso?« fragte ich.

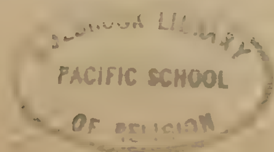
»Ich weiß nicht, Master«, antwortete er. »Ich weiß nur, daß es schon so war, als Großvater es als Kind entdeckte, und nach dem, was er mir erzählte und was ich selber gesehen habe, wird es niemals älter.«

»Du meinst, die Farben verblassen nicht?«

»Nein! Die Farben verblassen nicht, Master«, antwortete er.

Duncan brach als erster das Schweigen, indem er aufgeregt befahl: »Jambo, mein Stativ, schnell!«

Er baute seine Kamera auf, stellte das Teleobjektiv auf das Gemälde ein und begann zu filmen. Der Film lief erst ein paar Sekunden, als das regelmäßige Surren des Mechanismus aussetzte und die Kamera plötzlich stillstand.


PACIFIC SCHOOL OF RELIGION

»Komisch«, sagte Duncan, der den Apparat untersuchte, »die Kassette hat sich verklemmt, und dabei ist sie doch funkelnagelneu.«
Samutschoso blickte mit demselben Ausdruck von ihm zu mir, den ich auf seinem Gesicht wahrgenommen hatte, als die Bienen über unser Lager hergefallen waren, aber er sagte nichts. Duncan setzte eine andere Kassette ein und filmte von neuem. Ein paar Sekunden später trat genau dieselbe Unterbrechung ein.
»Das ist merkwürdig!« rief er und sah jetzt verwirrt aus. »Während der ganzen Zeit, seitdem ich bei Ihnen bin, habe ich niemals eine Störung dieser Art gehabt, und nun zwei Versager in ebensoviel Minuten. Es ist nicht zu glauben. Aber macht nichts! Beim dritten Mal wird es klappen!« Er benutzte die dritte und einzige Reservekassette. In derselben Anzahl kurzer Sekunden verklemmte sich die dritte Kassette.
»Das ist verrückt«, rief er, nun völlig aus der Fassung gebracht. »In all den Jahren, die ich filme, ist das bis jetzt noch nie passiert. Ich fürchte, ich werde zum Lager zurückgehen, diese Kassetten neu füllen und die restlichen Ersatzkassetten holen müssen, ehe ich weitermachen kann.«
Während er zum Lager zurückkehrte, fanden wir andere Fragmente von Malereien. Wo ein Gestein weich genug war, um diesem Zweck dienen zu können, trug es unweigerlich Spuren von Malereien. Sie waren nicht alle so lebendig und klar wie auf der großen, aufrechtstehenden Platte, vielleicht deshalb, weil sie noch älter waren. Die Felswände selber waren von Wetter und Zeit verwittert. Als Motiv dienten fast immer Tiere, auf vielen Bildern waren Tiere dargestellt, die wie das angreifende Rhinozeros in diesem Teil der Welt nicht mehr existierten. Diese Bilder gehörten zur frühesten Periode der Buschmannmalerei, als, wie in der Fabelwelt Äsops, die Vision des Künstlers von sich selber und seiner Welt noch völlig in dem glitzernden Spiegelbild tierischen Lebens vor ihm sichtbar war. In einer tiefen Ausbuchtung der Klippen stießen wir auf eine Malerei, die das Meisterwerk aller Meisterwerke in den Tsodilo-Bergen gewesen sein muß. Der Fels ragte glatt und steil aus dem Sande empor und war in dichter Fülle mit Darstellungen aus dem Tierleben geschmückt. Das ganze Gemälde hatte eine Länge von ungefähr vierzig Fuß und war zwölf Fuß hoch. Der größte Teil dieses ungeheuren Frieses war verblaßt, rissig oder teilweise verwischt, aber es waren genug klare Einzelheiten erhalten geblieben, um das Blut

vor Erregung rascher durch die Adern zu jagen angesichts der Größe der schöpferischen Konzeption und der allumfassenden Leistung des Künstlers. Die Anwesenheit eines großen, langgezogenen Mannes in einer Ecke ließ vermuten, daß diese Kunst aus jüngerer Zeit stammte als die andere. Aber wie konnte man das feststellen? Ich weiß nur, daß ich seit jenem Morgen von einer Vision verfolgt wurde, diese Berge seien das große Bollwerk einer einstmals lebendigen Buschmannkultur gewesen, ein mit Schätzen angefüllter Louvre der Wüste. Ich hätte viel darum gegeben, diese trotzigen, verwundeten Felswände in ihrem ursprünglichen Zustand gesehen haben zu können, unzerstört und in flammenden Farben unter einem weiten blauen Kalahari-Himmel leuchtend, während die goldhäutigen Jäger jeden Tag aus der Ebene zu ihnen heimkehrten, beladen mit Wild, um friedlich an ihren Feuern zu sitzen, Fleisch und Honig zu essen und einen Schluck Met mit dem seltenen Wasser herunterzuspülen, das durch die Felsspalten sickerte.

Von diesem alten Meister wanderten wir nahezu eine Meile lang mühevoll um den Fuß des Berges herum, wir waren so in die Malereien vertieft, die wir sahen, daß ich ganz vergaß, daß wir dort eigentlich nach Buschmännern Ausschau halten wollten. Ein Ruf Samutschosos, der schon ein gutes Stück weiter voraus war, brachte mich zu meiner ursprünglichen Aufgabe und in die Wirklichkeit der sengenden Mittagsstunde zurück. Wir fanden ihn in der Mitte eines Platzes, der offensichtlich ein neueres Buschmannlager gewesen war. Da lagen die Lichtschirme aus Gras und Akazienzweigen, hinter denen sich die Buschmänner gegen Sonne und Tau schützen, und der Sand ringsumher lag voll von aufgebrochenen und leeren Nußschalen, vertrockneten Zitronenschalen, Kaninchenfell, Stachelschweinstacheln, Schildkrötenpanzern und Tierhufen. Mehrere frische Schienbeine von Giraffen lagen umher, kein Brocken Fleisch, kein Stückchen Sehne war mehr daran, und auch das Knochenmark, das der Buschmann so besonders gern ißt, war nicht mehr vorhanden. Schließlich waren da auch noch die angehäufte Asche ihrer Feuerstellen, eine zerrissene Ledertasche, mit Sehnen zusammengenäht und mit Perlen aus Straußeierschalen geschmückt, wie sie die Buschmannjäger über der Schulter tragen, und auch noch eine zerbrochene Buschmannlyra mit vier Saiten.

»Sie sind weg«, sagte Samutschoso zu mir, während er ein paar Nußschalen

durch seine Finger rieseln ließ. »Sie werden bis zum nächsten Winter wegbleiben. Vor ungefähr einer Woche sind sie abgezogen! ...«

Wir kletterten auf einem deutlich abgezeichneten Pfad hinauf, die natürlichen Steinstufen waren glatt und glänzend, abgenutzt in den Jahrhunderten, da sie betreten worden waren. Als der Aufstieg steil zu werden begann, wußte man, daß es sich um keinen gewöhnlichen Pfad handelte. Er führte zu unmittelbar aufs Ziel zu, als daß er einfach einer der vielen Wildwechsel hätte sein können, die, wie Speichen eines Sonnenrades von ihrer Nabe ausgehend, von den Bergen durch die Ebene zu dem fernen Horizont führten. Dieser Pfad war reich geschmückt. An mehreren Stellen, wo sie glatt genug war, trug die Oberfläche des Gesteins prächtige Malereien. Man hob sich von einem Felsvorsprung zum anderen empor und befand sich plötzlich dem Gesicht eines Rhinozeros gegenüber, das einem weder furchtsam noch freundlich entgegenblickte. Oder eine Schildkröte, die den Kopf seitlich in die Höhe streckte, als lausche sie auf unsere eigenwilligen Schritte, versperrte plötzlich unseren Weg, als erhebe sie Einspruch gegen das ungestüme Vordringen unserer schwitzenden Prozession. An einer anderen Stelle erblickten wir ein dicht gefülltes Bild aus der Tierwelt, vielleicht war es eine Abschiedszeremonie der Tiere, veranstaltet für Pilger auf ihrem Wege zu dem rauhen Gipfel droben. Zum Schluß, genau unter dem letzten Felsenriff, in welchem sich das »ewige« Wasser befand, war eine Gruppe behutsam gemalter Tiere versammelt, die auf einem Felsvorsprung standen und aussahen wie Zollbeamte an einer Grenze. Dieser Eindruck war natürlich subjektiv, aber in gewissem Maße war er vielleicht auch objektiv richtig, und mit diesem letzen Gemälde schloß sich vielleicht für den Maler der Ring eines emotionalen Erlebens. Von der ersten Fanfare der Antilope und Giraffe auf dem aufrechtstehenden Felsen bis zu dieser letzten Kontrollstelle an einer fernen Grenze der Tierwelt schienen wir einem einmaligen geistigen System gegenüberzustehen, dessen Aufgabe es war, Fleisch und Blut in eine reichere Ausdrucksform der jenseitigen Welt zu übertragen, in der Früchte wahrer Erkenntnis durch ewiges Wasser zu reifen bestimmt sind. Es hätte mich nicht verwundert, wenn wir nicht gar mit unseren profanen Gewehren und neugierigen Kameras über die verlassenen Altäre eines großen natürlichen Tempels geklettert wären.

Samutschoso jedenfalls hegte keine Zweifel. Sein Gesicht zeigte einen leidenschaftlich erregten Ausdruck. Er schritt als erster begierig über das Felsenriff. Ich folgte. Vor uns in der Krone des Mittelberges lag eine tiefe Schale. Ich hatte gerade genug Zeit, um einen Schimmer von Wasser zu sehen, als Samutschoso in ein herzzerreißendes Stöhnen ausbrach. Er war stehengeblieben, um auf einem Felsen neben dem Pfad niederzuknien, und erhob seine Hände wie ein Muselman im Gebet, als er so heftig zurücktaumelte, daß er beinahe hinfiel. Beide Knie bluteten. Aber nicht der Schmerz bekümmerte ihn.

»Hast du gesehen, Master?«, fragte er zutiefst beunruhigt. »Man erlaubte mir nicht einmal zu beten!«

Er wies auf zwei tiefe Löcher im Felsen hin, in denen er zu knien versucht hatte, und auf ein drittes etwas abseits links. Hier, sagte er, war der größte aller Geister mit seinem Wasserkrug niedergekniet, um an dem Tage, da er die Welt erschuf, zu beten. Hier auch war er, Samutschoso, zum Gebet niedergekniet, wenn er früher die Berge besuchte. Heute jedoch war es ihm nicht gestattet worden. Man hatte ihn zurückgerissen. Er litt offensichtlich Pein, und ich konnte wenig sagen, um ihn zu trösten, aber seine instinktive Unterwerfung unter das Walten seines Schicksals befähigte ihn, uns wie ein Mann im Trancezustand an die Stelle mit dem nie versiegenden Wasser zu führen.

Das Gras an den Ufern war grün und saftig, und die Oberfläche war zugewachsen und mit Schlamm bedeckt, denn das Wasser war lange nicht bewegt worden. In dieser Höhe und in dieser dürren Einöde war sein bloßes Vorhandensein schon ein Wunder. Libellen und Schmetterlinge spielten dankbar und fröhlich darüber, und dunkelbraune Bienen tranken dicht aneinandergedrängt an seinen Rändern. Daneben wuchs »der Baum der wahren Erkenntnis«, wie Samutschoso ihn nannte. An seinen Zweigen hingen große runde Früchte, grünen Nabelorangen ähnlich. Samutschoso erklärte, sie seien noch zu grün zum Essen, und auch diese Tatsache schien seine böse Vorahnung noch bedrohlicher zu machen. Wenn die Frucht reif sei, sagte er, schmecke sie köstlicher als Honig. Ich hätte gern einige von ihnen mitgenommen, um Namen und Art zu bestimmen, aber Samutschoso bat mich, keine zu pflücken. Ich glaubte, ihn schon zu sehr gekränkt zu haben, so ließ ich davon ab und photographierte die Früchte nur.

Von den Berghängen führten mehrere deutlich erkennbare Tierfährten zum Wasser. Obwohl die Erde keine Spuren aufwies, enthielt das Gestein, wie Samutschoso vorausgesagt hatte, tiefe Abdrücke von Tierhufen. Er führte uns von einer Reihe zur anderen, und wenn meine Gefährten während der kommenden Tage auch noch lange ihre eigenen bevorzugten Erklärungen für das Phänomen erörterten, will ich keine zu geben versuchen und nur hinzufügen, daß ich selber die Spuren von Elen-Antilope, Gemsbock, Giraffe und Hartebeest feststellte, die tief ins Gestein eingebettet lagen.

Lange bevor wir diesen Schauplatz erreichten, war Duncan wieder mit neugefüllten Kassetten und ungebrochenem Mut zurückgekommen. Aber trotz all seiner Geschicklichkeit und Sorgfalt wiederholten sich die Rückschläge vom Morgen. Als er versuchte, die »Frucht der Erkenntnis« zu filmen, verklemmte sich die letzte von sechs Kassetten. Diese neue und fortgesetzte Behinderung beim Filmen wirkte zutiefst entmutigend. Wir putzten die Kassetten und die einzelnen Teile der Kamera, wir ölten, schmierten und polierten sie neben unserem großen Feuer, bis Duncan schließlich mit herausforderndem Grinsen sagte: »Fertig! Jetzt möchte ich mal sehen, was mich morgen am Filmen hindern sollte!«

Aber er täuschte sich. Wieder wurden wir beim ersten Dämmerlicht von Bienen überfallen, und wir mußten sie gewähren lassen, bis die Sonne aufging und sie, wie am Tag zuvor, davonflogen. Danach kehrten wir in die Berge zurück, erklommen eine steile Klippe bis zur Höhe des ersten Gemäldes und begannen, es zu filmen. Kaum hatte Duncan angefangen, als auch schon der feine Mechanismus erneut aussetzte. So ging es den ganzen Tag weiter. Bei Anbruch der Nacht schien jeder, mit Ausnahme von Duncan und mir, überzeugt, daß ein dauernder Fluch auf uns lag. Mit der ganzen Zähigkeit seiner Rasse verbrachte Duncan wiederum den Abend damit, seine Kamera und die Ersatzteile zu überprüfen. Charles und ich überließen ihn seiner Beschäftigung und stellten unsererseits unser Tonbandgerät und Mikrophone auf, um einige von den seltsamen Klängen der Nacht aufzunehmen, die klagend durch die Berge zogen. Dann wurden wir von neuem Schrecken befallen. Der Apparat, der bisher so gut funktioniert hatte, versagte jetzt völlig. Wir probierten alle in der Gebrauchsanweisung der Herstellerfirma vorgeschriebenen Maßnahmen aus. Wir

konnten an keinem der Einzelteile einen Fehler entdecken, aber der Apparat war unbrauchbar. Um Mitternacht stellten wir unsere Bemühungen ein, ohne einen einzigen Ton aufgenommen zu haben. Als wir ins Bett krochen, erhob sich ein seltsamer Wind, der sich mit dem Aasgeruch aus dem Busch vereinte, um ein Lied von Zerstörung und Untergang zu singen zwischen den Felsen, die jetzt in finsterer Schwärze vor dem Dunkel standen.

Am nächsten Tage wiederholten sich die Vorgänge des vergangenen Tages, angefangen mit dem Überfall der Bienen im ersten Morgendämmern bis zum Versagen der Kamera vorm Frühstück. Aber am Nachmittag sollten die gegen uns verschworenen Gewalten noch einmal zum letzten Schlage ausholen. Ein Stahlzapfen in der Kamera selber (ein so zuverlässiger Zubehörteil, daß niemals ein Ersatzstück mitgeführt wird) versagte, und unserem Filmen mit dieser Spezialkamera war damit ein plötzliches Ende gesetzt. Als das geschah, schien es mir, als brächen die grimmigen Felshänge beinahe in Gelächter aus. Es war klar, daß wir jetzt so schnell wie möglich diese Gegend verlassen mußten.

Meine Furcht wurde nicht vermindert, als Samutschoso überrascht ausrief: »Aber, Master, du hast doch nicht im Ernst erwartet, daß diese Apparate funktionieren würden?«

»Natürlich«, antwortete ich erregt. »Warum auch nicht?«

»Soll ich die Erklärung dafür suchen?«

»Bitte, ja«, antwortete ich barsch.

Er bat mich um einen sauberen weißen Baumwollfaden, nahm eine Nadel aus seinem Bündel heraus und fädelte ihn da hinein. Er knüpfte die beiden Enden des Fadens zusammen, wickelte den Doppelfaden um seine Finger und legte die Nadel auf die Lebenslinie in seiner linken Hand. Dann blickte er gedankenverloren hinein.

Jetzt bemerkte jeder im Lager, daß etwas Ungewöhnliches vor sich ging, und alle unterbrachen ihre Arbeit, um sich um uns beide zusammenzudrängen. Schweigend beobachteten sie Samutschoso. Er stand da und blickte ungefähr zehn Minuten lang auf seine Handfläche. Dann begann er mit einer Stimme, wie wir sie bisher noch nie vernommen hatten, mit übernatürlichen Wesen zu reden, die nur ihm sichtbar waren. Er sagte: »Nein, nicht du da drüben. Drängele nicht so, bitte ... Sei so freundlich, und gib

dem, der hinter dir steht, den Weg frei ... Nein, du auch nicht, sondern der nächste bitte ...« Und so ging es weiter, bis ihm endlich ein tiefes »Ah!« entfuhr, als hätte er in einer großen Menge den einen gefunden, den er suchte. Dann verfiel er in Schweigen und schien gespannt zu lauschen. So verging eine weitere Viertelstunde, dann rieb er sich wie ein erwachender Mann die Augen, schüttelte den Kopf und sagte, meiner wieder gewahrwerdend, langsam: »Ja! Master, es ist so, wie ich dachte, die Geister der Berge sind dir sehr böse, so böse, daß sie, wenn sie nicht gewußt hätten, daß du mit edlen Absichten hergekommen bist, dich schon längst umgebracht hätten. Sie sind böse, weil du mit blutigen Händen gekommen bist. Sie sind böse, weil du dich nicht wie ein Anführer deiner Leute benommen hast. Du hast Männern, die geringer sind als du, erlaubt, früher die Gegenwart der Geister aufzusuchen als du selber. Du hast ihnen gestattet, die Berge zu zertrampeln und von dem Wasser, mit dem sie Menschen und Tiere speisen, zu trinken, ohne zuvor ihre Gebete verrichtet und um Erlaubnis gebeten zu haben. Du hättest zuerst mit mir allein kommen und ihnen als Anführer deine Aufwartung machen sollen. Wir hätten sie zuerst um Erlaubnis bitten, ihnen ein Nahrungsopfer darbieten und unsere Gebete sprechen müssen, ehe wir von ihrem Wasser tranken. Das ist der Grund, warum sie deine Apparate unbrauchbar gemacht haben. Und, Master, sie haben noch nicht endgültig mit dir abgerechnet.«

Er sagte das alles so ruhig, ohne Pathos oder Effekthascherei, daß es auf alle tiefen Eindruck machte. Die lauschenden schwarzen Gesichter sahen bestürzt aus.

»Was kann ich tun, um das wieder gutzumachen?« fragte ich ihn.

Er schüttelte den grauen Kopf und sagte traurig: »Ich weiß es nicht. Wirklich, ich weiß es nicht. Auch mir sind sie böse. Du hast gesehen, wie sie mich aus dem Gebetsplatz hinauswarfen? Sie sagen, sie hätten mich umgebracht, wenn ich es noch einmal versucht hätte.«

Und dabei mußte ich es im Augenblick bewenden lassen. Ich hielt das Lager zur Arbeit an. Die Männer sollten alle Vorbereitungen treffen, um am nächsten Morgen so früh wie möglich aufzubrechen und die Berge eiligst zu verlassen. Unsere Lage war, praktisch gesehen, verzweifelt. Die mir zugebilligte Zeit war beinahe abgelaufen, und trotz der vielversprechenden Anfänge Duncans war ich mit der Herstellung des Films, zu der ich

vertraglich verpflichtet war, nicht viel weitergekommen. Ich müßte tausend Meilen und mehr in die zivilisierte Welt jenseits der Wüste reisen und versuchen, Duncans Kamera reparieren zu lassen. Es war ungewiß, ob ich die Ersatzteile würde beschaffen können, und Duncan meinte, selbst wenn ich sie bekäme, könne die Reparatur Wochen dauern. Konnte ich damit rechnen, daß jeder einzelne auf seinem Posten ausharrte, bis ich zurückkehrte? Dort oben, im Schweigen der unzugänglichen Berge, schien die Antwort hoffnungslos problematisch. Und doch beunruhigte mich nicht diese Frage am meisten. Während der düstere Nachmittag allmählich zu Ende ging, versank ich in immer tiefere Grübeleien über das, was Samutschoso mir von den Geistern erzählt hatte. Ich hatte das Empfinden, ich könne die Dinge nicht einfach auf sich beruhen lassen, sondern müsse etwas unternehmen.

Das schien mir sogar wichtiger zu sein als der Erfolg oder Mißerfolg meiner ganzen Reise. Man erwartete mehr von mir, und gegen Sonnenuntergang machte ich mich noch einmal mit meinem Gewehr auf den Weg und ging in die Felsschlucht, um dieses merkwürdige, quälende Empfinden zu überprüfen.

Als ich dem roten Spalt in den Felsen gegenüberstand, lenkte eine Bewegung im Busch meine Augen von ihrem inneren Brennpunkt ab. Fünfzig Yards entfernt stand der Kudu mit dem Wiking-Geweih und dem langen Gesicht, den ich am ersten Tage gesehen hatte. Ich blieb sofort stehen, und einige Augenblicke lang stand er unbeweglich vor mir und blickte mich aufmerksam an. Ich atmete kaum, so nahe fühlte ich das Tier. Schließlich wechselte es einfach die Richtung, indem es sich ruhig umwandte und in den Busch zurückkletterte, aus dem es gekommen war. Es erinnerte mich lebhaft an die Elen-Antilope in dem aufrechtstehenden Gemälde, und dadurch kam ich auf einen Gedanken, der mich ins Lager zurückeilen ließ, um Samutschoso aufzusuchen.

»Angenommen«, fragte ich ihn, »ich schriebe einen Brief an die Geister, in dem ich sie um Verzeihung bitte, und wir steckten den Brief in eine Flasche und vergrüben ihn unter dem Gemälde der Elen-Antilope, damit die Geister ihn lesen können, meinst du, daß das helfen würde?«

Er dachte nicht lange nach. Seine Augen leuchteten auf, er rief: »Master, das ist ein sehr guter Plan!«

Während er neben mir stand, setzte ich mich sofort hin, um den Brief zu schreiben. Ich schrieb schnell, denn er schien seltsamerweise in meinem Inneren schon entworfen zu sein, aber gleichzeitig hielt ich es für wichtig, ihn so formvollendet und korrekt wie möglich zu gestalten. Er lautete so:

Im Lager,
bei Sonnenuntergang,
Donnerstag, – Oktober, 1955

»An die Geister,
Tsodilo-Berge

Wir bitten die Großen Geister der Tsodilo-Berge ergebenst um Verzeihung für jede Mißachtung, die wir ihnen unbeabsichtigt entgegengebracht haben mögen und für jede Entweihung ihrer Wohnstätte, deren wir uns schuldig gemacht haben mögen. Am Fuße des großen Gemäldes, das ein so deutlicher Beweis ihrer Gegenwart ist und ihrer Macht, Fleisch und Blut über ihr unmittelbares Selbst hinaus zu erschaffen, vergraben wir diesen Brief als eine Handlung tiefer Zerknirschung in der Hoffnung, daß sie ihn lesen werden und uns verzeihen. Wir bitten darum, daß jeder, der nach uns kommt, diesen Brief findet und ihn auch liest, dadurch bewogen werden möge, ihnen größere Ehrfurcht zu bezeigen als wir.«

Als der Brief fertig war, las ich ihn meinen Gefährten laut vor, von denen einige dachten, das ginge ein wenig zu weit. Trotzdem ließ ich sie alle unterschreiben. Als das geschehen war, steckten wir ihn in einen Umschlag und versiegelten ihn. Ich adressierte ihn an »Die Geister, Tsodilo-Berge«. Wir steckten den Brief in eine Limonadenflasche, und beim ersten Lichtschimmer des nächsten Tages kletterten Samutschoso und ich zum letztenmal zu dem Gemälde hinauf, das unsere Blicke zuerst auf sich gelenkt hatte. Die Elen-Antilope und die Giraffe über der Signatur jener fröhlichen jungen Hände leuchteten in der Dunkelheit in einem ungetrübten warmen Rubinrot, und fast genau auf der Stelle, wo der vergessene Künstler gestanden haben muß, um sie zu malen, fanden wir einen Riß in der Gesteinsschicht, der genügend Sand enthielt, um den Brief darin zu vergraben.

»Glaubst du, daß jetzt alles gut sein wird?« fragte ich Samutschoso, als wir aufstanden.
»Soll ich sie fragen?«
»Bitte.«
Daraufhin zog er wieder Nadel und Faden hervor, und stand abermals mit gesenktem Kopf da, gebannt auf die Lebenslinie in seiner Hand schauend. Eine Zeitlang beobachtete ich diesen grauen Kopf, der in der altüberlieferten Haltung mit einem Geist jenseits seines und meines eigenen beschränkten Erkenntnisvermögens Verbindung aufgenommen hatte. Ich war bewegt wie selten zuvor, während die Morgendämmerung schnell heraufzog und ihr Licht wie die einanderfolgenden Wogen eines blutroten unermeßlichen Meeres die weite Ebene unten überflutete.
Dann blickte Samutschoso rasch auf und sagte mit vor Erregung zitternder Stimme: »Es ist alles gut, Master. Die Geister bitten mich, dir zu sagen, daß von nun an für dich alles gut ausgehen werde. Sie weisen mich nur noch darauf hin, daß du, wenn du an den nächsten Ort deiner Reise gelangst, einem neuen Unglück begegnen wirst, das schon auf dich wartet. Sie lassen dir sagen, du sollst deshalb nicht den Mut verlieren, denn es ist ein Unglück, das nicht der Zukunft angehört, sondern der Vergangenheit.«
Wir kehrten schweigend zum Lager zurück. Zum erstenmal wurden wir nicht von Bienen heimgesucht. Unsere Land-Rover fuhren an und befreiten uns unverzüglich und ohne Stockung von der Gegenwart der Berge. Wir brachten Samutschoso nach Hause, und als ich Abschied von ihm nahm, war ich traurig, weil ich sah, daß er, wenn ich auch das Erlebnis überwunden haben mochte, noch nicht damit fertig geworden war. Ich wußte, er fühlte sich mir so nahe, wie es bei jemandem, der nicht zu seiner Rasse gehörte, überhaupt möglich war. Er hatte mich wie einen Freund behandelt, und ich bin überzeugt, er wünschte mir Gutes. Aber es war ein seltsam bezwingender Ton des Bedauerns in seiner Stimme, als er beim Lebewohlsagen bemerkte: »Die Geister in den Bergen sind nicht mehr das, was sie waren, Master. Sie verlieren ihre Macht. Vor zehn Jahren hätten sie euch noch alle umgebracht, weil ihr euch ihnen auf diese Weise genähert habt.«
Das war ein Schrei aus seinem tiefsten Herzen und die abschließende Äußerung nach einem Erlebnis, das mir ein Beispiel dafür zu sein schien, welchen

Schaden die Ankunft des Europäers dem Dasein und dem Geist Afrikas zugefügt hatte. Samutschosos Götter starben langsam an einer Seuche, die von uns eingeschleppt worden war und gegen die er und seinesgleichen nicht durch angeborene Immunität gefeit waren. An wen und an was konnte er sich jetzt wenden? Denn selbst er, ungebildet und abgestumpft in den Lumpen und Fetzen unserer Zivilisation, selbst er wußte, daß ohne seine Götter das Leben seinen Sinn verlieren und unvermeidlich im Unglück enden würde. Sein Gesicht und sein Schrei fuhren mit mir – alle die Hunderte von Meilen auf der anstrengenden Reise nach Maun.

Wir kamen wieder an einem langen, weißen, gleißenden Sonntag-Nachmittag in Maun an. Bei unserer Ankunft erbot sich Charles, den »District Commissioner« ausfindig zu machen und sich nach Post zu erkundigen. Bei seiner Rückkehr erkannte ich an seiner Miene, daß er schlechte Nachrichten brachte. Einer seiner Briefe enthielt die dringende Bitte seiner Mutter, er solle nach Hause kommen, weil sein Vater vor einigen Tagen gestorben sei. Als er mir das mitteilte, stand das Gesicht des »Nach dem Mähen Übriggebliebenen« mit seiner Prophezeiung »eines neuen Unglücks« so deutlich vor mir, als blicke es mich über Charles' Schulter hinweg an.

(Aus dem Englischen übersetzt von Leonharda Gescher)

SGRAFFITI

Ernst Jünger

Sgraffito. Die Wand ist mit Mörtel beworfen, der den Grund verdeckt. Dort schwinden die Gegensätze von Gut und Böse, Licht und Schatten, Krieg und Frieden, Männlich und Weiblich, Schön und Häßlich, Leben und Tod. Die Paare erhöhen sich in der Verbindung; sie löschen sich nicht aus. Wenn wir uns vorstellen, daß Güte, Licht, Frieden, Glück, Schönheit, Liebe und Leben herrschen, so dürfen wir dabei weniger an Triumphe denken als an ein Bündnis, das nach erhörtem Opfer geschlossen wird. Wir treten Arm in Arm mit unserem Feinde, mit unserem Mörder in den Festsaal ein. *Leben* steht an der Pforte; der Tod hat es mit seinem Griffel durch den Mörtel geritzt.

*

Das Wunderbare und das Merkwürdige. Es war im Herbst 1952, bei Florenz. Ich hatte schlecht geschlafen und bewegte mich in dem Zustand, in dem man nicht recht präsent ist, weil die geistige Person sich unvollkommen mit der physischen deckt. Nicht nur der Geist, sondern auch der Körper befindet sich unbehaglich dabei. Er kommt nicht zum vollen Genusse der Realität. Das ist die Stimmung, in der man *nicht ganz bei sich ist.* Dazu kamen der neblige Vormittag und der trübe Strom, an dessen Ufer ich stand. Die Wasser des Arno, die so viele Dichter besungen haben, fließen, besonders nach Regengüssen in den Bergen, mit stumpfer Lehmfarbe unter den Bögen der alten Brücken dahin.

Es war so neblig, daß man das andere Ufer nur undeutlich sah. Ich stand auf einer Wiese unterhalb der Stadt, in der Nähe des Rennplatzes, und blickte zerstreut auf den Strom. Indem ich mit den Augen seinen Wirbeln folgte, schien eine Täuschung aus ihnen aufzusteigen, ein suspekter Gegenstand. Er sah wie eine Seeschlange aus. Die Strömung trieb ihn immer näher – allein, anstatt nun zu verschwimmen, wie solche Gebilde pflegen, die unser Spleen erzeugt, wurde er in seinen Umrissen schärfer und deutlicher. Es konnte sich nur um eine Schlange handeln; ich sah die Augen und

sah die Zeichnung der Rippen unter der bleichen Haut. Andererseits war die Farbe phantastisch, war die eines Mondwesens. Vor allem beunruhigte mich die Länge, die eher an den Amazonas als an den Arno gepaßt hätte. Das Wesen hatte die Größe einer ausgewachsenen Anaconda, aber es mußte tot sein, denn es trieb nach Art eines Leichnams vorbei.

Ich wählte einen der angeschwemmten Äste, die am Ufer lagen, und suchte das Tier zu länden, was mit einiger Mühe gelang. Es war in der Tat eine Schlange von mehr als drei Mannslängen.

Derartiges ist merkwürdig – das heißt, es fällt nicht alle Tage vor. Wir sind bei solchem Anblick nicht nur fasziniert, sondern auch alarmiert, als ob uns eine Glocke geweckt hätte. Während unser Inneres einer in Aufruhr befindlichen Stadt gleicht, zieht der Geist mit seinen verständigen Trabanten auf ihren Zinnen auf. Er sucht die Lage zu überblicken und ordnet sie in seine Grenzen ein. Er läßt Verdächtiges, undeklariertes Gut nicht ein.

So war es, nach der Überraschung, auch in diesem Fall. Was war denn Ungewöhnliches an ihm? Einem Tierbudenbesitzer war eines seiner Schaustücke eingegangen; er hatte es abgehäutet, um ein Paar Schuhe oder eine Handtasche für seine Hausfrau zu gewinnen, und hatte sich dann des Schemens entledigt, indem er ihn in den Arno warf. Die Lösung erheiterte mich. Sie klärte nicht nur den Fall, sondern auch den verworrenen Zustand, die Stimmung, auf. Das Erlebnis war merkwürdig, aber nicht wunderbar. Und es war auch nicht mir allein zugestoßen, denn sicher hatten vor mir Hunderte von den Brücken aus das Untier dahintreiben sehen. Die meisten Seeschlangengeschichten entstehen auf solche Art.

In ähnlicher Weise ist man verwundert, wenn man im Stadtwald von Basel auf Elefanten stößt. Zunächst glaubt man an einen Irrtum, erfährt dann aber von dem Elefantenwärter, der die Tiere begleitet, daß die Stadtväter auf den guten Gedanken gekommen sind, die melancholischen Dickhäuter aufzuheitern durch solche Spaziergänge. Gewiß hatte schon der Senat von Karthago ähnliche Sorgen, denn die Stadtgräben, in denen die Elefanten eingezwingert waren, boten eine kärgliche Herberge.

Solcher Begegnungen wird jeder sich aus seinem Leben entsinnen – was ist das Merkwürdige daran? Doch nur das Außergewöhnliche. Man sagt sich: das geschieht nicht jedem, und auch nicht jeden Tag. Es handelt sich

aber nicht um Wunder, sondern um Treffer, denen mit der Wahrscheinlichkeitsrechnung beizukommen ist. Eine Italienerin, die Casanova verführt, indem er ihre Gewitterfurcht ausnützt, macht gute Miene zum bösen Spiel und sagt, daß das gewiß noch niemals vorgekommen sei. Casanova antwortet richtig, das habe sich schon unzählige Male ereignet und werde noch unzählige Male vorkommen. Es bedarf dazu in der Tat nur einer banalen Konstellation, die durch eine ängstliche Frau, ein Gewitter und einen verwegenen Liebhaber geschaffen wird.

Das Wunderbare liegt hier nicht in den Umständen, obwohl es mitwirkt, und zwar durch Eros' göttliche Herrschergewalt. So ist es überall. Wenn ein Auto mit der Nummer 666 666 an uns vorbeifährt, berührt uns das merkwürdig. Doch ist es nicht wunderbar. Dieser Wagen ist ein Wagen und diese Ziffer ist eine Ziffer wie alle anderen. Daß wir sie merkwürdig finden, ist ein Zeichen unserer Beschränkung, denn *jede* Zahl umschließt ein Wunder, insofern sie eine Konstellation der allmächtigen Eins darstellt, einen ihrer Orte in der raumzeitlichen Welt. Unseren stumpfen Augen wird das nur deutlich an solchen Bruchstellen, an denen der Kristallismus der Zahlenwelt aufleuchtet.

Merkwürdig ist das Hineinragen des Vereinzelten in die Erfahrungswelt. Der Einschlag eines Meteors ist merkwürdig, eine Sonnenfinsternis nicht. Merkwürdig ist ein Besonderes, das wir entsondern müssen, damit die Harmonie bestehen bleibt. Die Kraft des Entsonderns nimmt mit der Erfahrung zu. So gab es Zeiten, in denen auch die Sonenfinsternis merkwürdig war. Wo alles wunderbar wird, nähern wir uns der Einheit, wo alles merkwürdig wird, dem Sinnlosen. Die wachsende Suche nach dem Merkwürdigen deutet auf Verlust.

Je mehr Einzelheiten sinnvoll zusammentreffen, desto mehr verliert sich der Eindruck des Merkwürdigen. Sie werden der Einheit dienstbar, fügen sich ihrem Plane, den sie nunmehr bestätigen. Das gilt für das Kunstwerk wie für das Leben überhaupt. Auch hier hat jeder seine Erfahrungen.

Es war ein Jahr später, in Paris, als ich mich in ähnlicher Stimmung wie am Arno-Ufer befand. Ich war am Morgen bei strömendem Regen angekommen und hatte Freunde verfehlt, die ich erwartete. Auf dem Rückweg zum Bahnhof Montparnasse stöberte ich, um die Zeit hinzubringen, in der

Auslage eines Antiquars. Unter den Broschüren fielen mir die »Lettres Odiques« von Reichenbach in die Hand, als Übersetzung in das Französische. Reichenbach war ein Autor, der, ähnlich wie Fechner, an seinen positivistischen Zeitgenossen vorbeiredete. Er arbeitete mit Kristallen, aus denen er, wenn er die Augen lange im Dunkeln geschont hatte, blaue und gelbe Auren strahlen sah. Er studierte ferner das Verhalten von Menschen, die er als *Sensitive* oder auch als *Hochsensitive* bezeichnete und denen er die Wahrnehmung von Erscheinungen zuschrieb, die den allermeisten unsichtbar sind. Seine Odlehre, die man als Wiederentdeckung des tierischen Magnetismus auf höherer Ebene bezeichnen kann, stieß natürlich auf die Ablehnung fast aller Physiker. Übrigens will man heute, im Besitze verfeinerter Apparate, gerade an Kristallen ähnliches entdeckt haben, doch ist das unwichtig.

Einige Sätze, die ich im Stehen las, reizten meine Neugier; ich erstand das Bändchen und nahm es mit in das kleine Lokal, in das ich zum Essen ging. Ich war dort zum ersten Mal. Auch hier hielt die Stimmung des Regentages und des verfehlten Ganges an. Unter den Gedanken, die kamen und gingen, war auch der folgende: »Wenn Du hier sitzen müßtest, bis ein Bekannter käme, Dich zu erlösen, so könnten gut ein, zwei Jährchen vergehen, vielleicht auch noch längere Zeit.«

Als ich aufblickte, sah ich Helene, die ich in Dakkar wähnte, eintreten. Sie hatte mich trotz ihrer Kurzsichtigkeit sogleich erkannt und setzte sich zu mir an den Tisch, als ob wir uns eben erst getrennt hätten.

Wenn es sich jetzt darum handelte, eine merkwürdige Geschichte zu erzählen, so müßte ich sagen, daß sie ein Buch in der Hand gehalten hätte, und zwar den Reichenbach. Wir pflegen ja solche Begegnungen in der Wiedergabe gern zu garnieren, das ist bekannt. Aber ich will mich an die Fakten halten und darauf beschränken, anzumerken, daß sie beim Nachtisch in dem Bändchen blätterte. Am Abend sandte sie mir dann die Erstausgabe der »Odisch-Magnetischen Briefe«, die 1852 bei Cotta erschienen sind, in mein Hotel. Sie hatte sie in ihrer Bibliothek gehabt.

Und das ist wiederum weniger merkwürdig, als es auf den ersten Blick erscheinen mag, da man als Motto dieser Bibliothek bezeichnen könnte: *Durch Geistes Kraft allein.* Da mußte wahrscheinlich, wenn irgendwo in Paris, auch Reichenbach zu finden sein. Übrigens hätte er ohne Zweifel

Helene als Sensitive erkannt. Das verraten auch ihre Gedichte »Vérités et Symboles«.
Ich könnte das noch ausführen. Aber was sollen Daten, wo nichts bewiesen werden soll? Beweist man denn Harmonie? Und stückt sich ein Lied aus Noten zusammen wie im Dominospiel?

Im weiten Umfang ist die Kenntnis der wunderbaren im Gegensatz zur bloß merkwürdigen Begegnung den Liebesleuten eigentümlich – wenn sie sich ihrer Geschichte entsinnen, sie unter sich verhandeln, erkennen sie gern jeden kleinsten Umstand als Fügung an. Sie fragen zwar immer wieder: »War das nicht merkwürdig?« Aber sie meinen: »War es nicht wunderbar?« Sie meinen, daß sich das Universum bewegt hat, damit der Hans die Grete finde, und sind damit im Rechte, denn das ist eine seiner Absichten. Das ist einer der Punkte, an denen der Mensch die mythische Wahrheit noch empfindet und wohl immer empfinden wird. Damit entschwindet sowohl das Merkwürdige als auch das Häßliche. Beide sind eng verknüpft. An den Orten, an denen viel Merkwürdiges geschieht, ist auch viel Häßliches.
Das Wunder ist eine Bestätigung großer Zusammenhänge, nicht eine Ausnahme. Das unterscheidet das echte Wunder vom magischen Akt. Es hält sich im Glaubwürdigen. Es ist glaubwürdig, daß ein Blinder sehend wird, doch wer sich unterfangen wollte, einen abgetrennten Kopf wiederaufzusetzen, wäre kein Wundertäter, sondern ein Zauberer. Solchen Berichten haftet das Abgeschmackte der Zauber- und Geisterbücher an. Auch viele Geistererscheinungen sind nicht wunderbar, sondern merkwürdig, und das auf ärgerliche Art. Bei den spiritistischen Erscheinungen tritt noch die besondere Häßlichkeit der Experimentalwissenschaft hinzu.
Je deutlicher und je beglückender durch ein Ereignis oder eine Gestalt der Gesamtplan bestätigt wird, um so gewisser dürfen wir sie als Wunder ansprechen. Ein wunderbarer Körper, ein wunderbarer Geist verdienen die Bezeichnung nicht deshalb, weil sie von der Regel abweichen, sondern weil sie sie bestätigen. Das kann sie freilich von Millionen unterscheiden, doch andererseits erkennen die Millionen ihr Eigentliches im wunderbaren Bild. Aus diesem Grunde können die Menschen nicht ohne Kunst leben. Alle Wunder sind Abglanz des Schöpfungswunders, sind seine Wieder-

holungen und Gleichnisse im Zeitlichen. Die Zeugung geht bei der Schöpfung zu Lehen. Die Wahrnehmung der Welt als eines wunderbaren Hauses ist Religion, und daher ist es richtig, daß ihr die Kunst zu dienen hat und in dem Maß verliert, absurd wird, in dem sie sich von ihr entfernt.

*

Fromm sein, heißt vom Wunder der Welt erfaßt werden. Das ist kein Zeichen, keine Folge von Religionen, sondern deren Voraussetzung. Dem folgt Verehrung unmittelbar, auch Heiterkeit. Es ist wahrscheinlicher, daß die Heiterkeit den Ursprung der Religionen bildet als die Furcht, wie viele Theorien annehmen. Auch heute ist jede Frömmigkeit verdächtig, die sich auf Furcht gründet und der Heiterkeit fehlt.

Die Panik ruft einen Ansturm auf die Kirchen hervor. Er gleicht dem Run auf die Banken, durch den eher der Bankerott befördert wird. Man darf in den Kulten nichts suchen, was man nicht in sie hineinträgt und nicht als Mitgift bringt. Sie verwalten unseren natürlichen Schatz. Das ist eine große Aufgabe.

*

Überall dort geschieht dem Verstande Unrecht, wo ihm im Hinblick auf Irrationales Beschränkung vorgeworfen wird.

Es gibt zwar Dinge, die außerhalb der Kompetenz des Verstandes liegen und die die idealistische Philosophie vorzüglich abzugrenzen wußte, aber Tatsachen, und seien sie die allermerkwürdigsten, gehören nicht dazu. Tatsachen, besonders wenn sie unerwartet und brutal auftreffen, können zwar den Verstand erschüttern, doch nicht aus den Angeln heben; es gibt keine Tatsache, die der Verstand nicht meistern kann.

Die meisten Tatsachen, auch wenn sie neu auftreten, fallen in die bereits bestehenden Register – so etwa die Seeschlange in die der Zoologie oder der Paläontologie. Würde an einer unserer Küsten eine Seeschlange von der Länge des Kölner Domes stranden, so würde diese Tatsache vielleicht eine neue Familie, aber noch keine neue Klasse im zoologischen System schaffen. Sollten völlig außerhalb der Erfahrung liegende Gebilde auftauchen, so würde der Verstand eine neue Kammer einrichten, ein neues Gitter aufstellen.

Die Seeschlange ersetzt bei uns in bescheidener Weise Dinge, wie sie die Alten jenseits der Säulen des Herakles, die Araber hinter dem Berge Kaaf vermuteten. Im Grunde gehört das zur Topographie des menschlichen Hauses und seiner Sichtweite. Die Sichtweite mag sich ändern, etwa durch Teleskope, nicht aber das Undefinierbare an den Rändern und die Arbeit, der Triumph des Verstandes daran. In unseren Tagen treten kosmische Objekte in die Rolle der Seeschlange ein.

Auch wenn Marsmenschen bei uns landen würden, so wäre das merkwürdig, aber nicht wunderbar. Merkwürdig wäre auch das Auftreffen eines Riesenmeteors in dicht besiedelten Gegenden. Die Wahrscheinlichkeit eines solchen Ereignisses ist gering, aber nicht ausgeschlossen; sie ist sogar berechenbar. Wir kennen die Zahl der großen Krater, die durch Boliden in die Erdkruste geschlagen wurden, und können aus ihr auf andere Geschosse schließen, die in die Meere gefallen sind. Daraus läßt sich errechnen, welche Aussicht auf einen Einschlag für jeden beliebigen Punkt der Erdoberfläche besteht.
Der ungeheure Treffer, der kurz vor dem ersten Weltkrieg die sibirische Tundra verheerte, gibt eine Vorstellung von kosmischen Katastrophen; er ist damals kaum bemerkt worden. Noch vor zweihundert Jahren hätte man in der Tatsache, daß solche Zusammenstöße nur von unbewohnten oder schwach besiedelten Flächen bekannt sind, einen Beweis der göttlichen Providenz gesehen, wie in Sodoms Fall das Gericht.
In der determinierten Welt wird freilich alles zum Wunder, das Haar auf dem Haupte und die Feder des Sperlings auf dem Dach. An sich sind das Berechenbare und das Unberechenbare, das Merkwürdige und das Wunderbare nicht verschieden; es handelt sich noch nicht einmal um zwei Kammern, die unser Geist betritt. Es sind zwei Ansichten. Die Tapete ist aus changierendem Stoff.

Über den Verstand muß man nüchtern denken wie über einen Ordner und Registrator, der im obersten Stockwerk eines Wolkenkratzers haust. Er gehört zu den bequemen Beamten und ist unangenehm berührt, wenn neue Erscheinungen eintreten, weil das ihm Arbeit macht. Indessen leistet er diese Arbeit, indem er die Bestände aufnimmt und einordnet.

Man kann den Verstand auch einem Pegel vergleichen, einem Maßstab im Strom der Tatsachen. Aber es handelt sich nicht um einen feststehenden, sondern um einen schwimmenden Pegel, der nicht, und nicht einmal durch eine Sintflut, überflutet werden kann. Er hebt sich mit dem Anstrom der Tatsachen. Wird der Mond, der Mars, der Sirius befahren, so ändert das nichts am Verstande, es vermehrt lediglich die von ihm verwalteten Vorräte.

Der Verstand ist also nicht hinsichtlich des Merkwürdigen beschränkt. Im Gegenteil: das Wort *merkwürdig* verrät bereits, daß es sich hier um etwas handelt, das unter die Herrschaft des Verstandes fällt. Anders verhält es sich mit dem *Wunderbaren*, mit allem also, was man als schön, als mythisch, als verehrungswert bezeichnen kann. Aber auch hier kann man nicht von der Beschränktheit des Verstandes sprechen, sondern von seiner mangelnden Kompetenz. Ihm untersteht, was meßbar ist, und es ist billig, daß er in bezug auf die meßbaren Dinge das letzte Wort behält.

*

Die Sprache, soweit sie Wortschatz ist, gehört nicht zu den letzten Hüllen; oft hat der Sprachgeist Fremdes, ja Feindliches vereint. In den zusammengesetzten Worten hat sich ein Gefühl dafür erhalten: es heißt Volkslied, Volkssage und Volksmärchen, doch Nationalbewußtsein und Nationalsprache.

Das Volk hat Heimat, die Nation Gebiet. Das sind verschiedene Einbettungen. Das Volk hat noch nicht Grenzen in unserem Sinn. Sein Untergang ist eher der einer Pflanze als der eines Tieres, ist eher ein Hinabsteigen als ein Gebietsverlust. Es zieht sich in seine Wurzeln, in Höhlen und Gräber, in das Lied und das Märchen zurück. Dort kann es seinen neuen Frühling abwarten; es überdauert Jahrtausende. Sein Dämon kann auch im fremden Blut aufsteigen, und zwar aus dem Boden allein. Das ist einer der Gründe dafür, daß sich Eroberer und Einwanderer oft schon in der ersten Generation im Habitus den Ureinwohnern angleichen.

*

Die Bildung von Imperien, eines der großen Schauspiele unserer Tage, läßt aus der Zerstörung auch viel Versunkenes heraufsteigen. Die Land-

karten vermögen der Hitze nicht standzuhalten; die Farben werden rissig; der Firnis zieht Blasen und blättert ab. Darunter wird wie in übermalten Krypten sichtbar, was einstmals war.
Zuweilen hat man den Eindruck, daß sich ganz leise Türen öffnen, die vermauert waren: Azteken, Kelten, Etrusker treten ein. Wir sehen die Ursache dieser Wiederkehr gemeinhin darin, daß unser Bewußtsein die Gräber zu öffnen beginnt. Das ist einer der Aspekte der Vergeistigung: man blickt auf das Thermometer, um zu erfahren, daß es Frühling geworden ist. Im Grunde leistet die Wissenschaft hier wie überall nicht mehr als Türöffner-, als Geburtshelferdienst. Alles *ist* schon verändert, wenn sich das Denken zu ändern beginnt.

*

Durch die erotische Welt zieht sich, wie durch die elektrische, der Unterschied zwischen Spannung und Stromstärke. Es gibt Begegnungen von Hoher Spannung bei geringer Stromstärke. Sie gleichen Blitzen von prächtiger und oft zerstörender Gewalt.
Hingegen gibt es sanfte Fluida, die wenig scheinen, obwohl auf ihnen das glücklichste Verhältnis zwischen Mann und Frau beruht. Sie führen zur Ehe als zu einem Bunde von zugleich erhaltender und schöpferischer Kraft. In ihrem Wandel durch die Lebensalter wirkt sie stets stärker, spendender – nicht nur sich selbst genügend, sondern auch aus dem Unsichtbaren die großen Speicher des Staates und der Gesellschaft auffüllend.
Doch schenkt auch die Begegnung von hoher Spannung dem Menschen viel. Besonders der Künstler gewinnt Einblick in Reiche, von denen er zeitlebens zehrt. Es gibt keine bessere Schule für Charaktere und für alles, was Größe am Menschen ist. Entscheidend ist jedoch die Reihenfolge: das Leuchten der Blitze muß der Flamme des Herdes vorausgehen. Sonst gibt es Brüche und Blendungen.
Die Bildwelt der elektrischen Kräfte ist von der des Wassers übernommen – die großen Ströme sind jene, die schon fernab der Mündung schiffbar sind. Das Reich der Fälle, Schnellen, Katarakte und Wirbel gehört den Oberläufen an. Ihm folgt die lastbar ruhige Strömung, die Länder befruchtet und Schiffe trägt.

Es gibt Feindschaften, die darauf beruhen, daß unser Charakter, unsere Überzeugung, unsere Art zu leben und zu denken oder einfach unsere Nase den anderen nicht gefällt. Sie sind jedem bekannt. Dann aber gibt es reine Situationen, in denen ein Unstern uns einander begegnen läßt. Das ist besonders ärgerlich.

Zu diesen Situationen gehört der Tabubruch. Wir treten ohne unser Wissen in ein verbotenes Gemach. Edmond de Goncourt erzählt, daß er als Knabe bei einer Tante zu Gast war und daß er, als er an einem sonnigen Morgen in ihr Schlafzimmer trat, Zeuge eines nicht für ihn bestimmten Schauspiels ward. Die Tante war damals eine junge Frau; sie hatte eben geheiratet. Jahrzehnte später schloß sie ihn von der Erbschaft aus. Er war ihr zur Unzeit und am falschen Ort begegnet. Sie hatte es ihm nie verziehen. Zeuge zu werden, bringt immer Gefahr.

Die Welt von Tausendundeiner Nacht ist voll von solchem Mißgeschick, erfüllt von bösen Begegnungen. Wir sitzen friedlich in einem schönen Garten und werfen über seine Mauer den Kern einer Dattel, die wir mit Behagen verspeist haben. Draußen trifft er den Sohn eines Genienfürsten an der Stirne und tötet ihn. Wir büßen für seinen Tod.

Unsere Schicksalsbahn wird zur Unzeit durch die eines anderen geschnitten; wir sagen, daß uns »jemand in die Quere gekommen« ist. In der entzauberten Welt wird diese Art der Begegnung reduziert, erleidet einen Schwund wie jede andere. Sie wird auf ihr mathematisches, statistisches Skelett zurückgeführt. Der Zufall wird zum Unfall und das Verhängnis tritt zurück. Die Schicksale flachen ab. Wir überfahren die rote Ampel, das ist der Tabubruch. Ein anderer achtet nicht auf die Vorfahrt und kommt uns in die Quere, das kann uns bei aller Unschuld den Kopf kosten. Nur die Verrechnung hat sich geändert; es kommen Kommissionen mit Stoppuhren und Meßbändern.

Der Bruchteil einer Sekunde, während deren wir aus der Norm austreten, entscheidet über Leben und Tod. Das eigentliche Bestreben, die Revolution unserer Epoche zielt dahin, den Menschen in die Norm zu pressen; sie geht auf das Berechenbare aus. Sie hält nicht nur den Menschen für berechenbar, sondern der berechenbare Mensch ist ihr Muster, ihr Prototyp, ihr Heros, wenn das Wort erlaubt wäre. Die mechanische Psychologie zählt zu den Wissenschaften, die man in keiner anderen Kultur gekannt hat oder kennt.

Das Wort *unberechenbar* hat eine negative Bedeutung, sowohl im Intellektuellen wie im Moralischen, während es in die Ästhetik vorerst nur unter Decknamen eingedrungen ist. Heute genießt man Menschenrecht im Maße, in dem man berechenbar ist. Diese Tendenz bewegt nicht nur die Politik mit ihren technischen und soziologischen Finessen, sondern auch die Pädagogik und die Medizin. Sie schafft die Teste und Fragebogen, beeinflußt die Liquidierung von den Kellern bis in die obersten Stockwerke. Hierher gehört auch das Eindringen mathematischer und photographischer Methoden in die Kunst.
Dem entspricht das Bestreben, das Unberechenbare an die Grenzen zu verweisen — das Verhalten der kleinsten Teilchen und des Universums ist unberechenbar. In den Charakteren wird das Unberechenbare zum Undurchsichtigen, zum Verrat.
Andererseits fühlt der Mensch die quälende Leere innerhalb des Berechenbaren — daher die wachsende Vorliebe für Drogen, Glücksspiele, Horoskope und Wundertäter aller Art. Während der Eintritt in die soziale Welt sich unter völlig berechenbaren Bedingungen abspielt, liegt in der horoskopischen Placierung ein ungeheures Risiko. Da wiegt keine Minute wie die andere.
Auch der Künstler ist unberechenbar, ist undurchsichtig; er ist ein Fremdling innerhalb der sozialen und ökonomischen Welt. Er verliert seine Macht, seinen Zauber, wenn die Reduktion auf das Berechenbare, seine Einfügung in den Plan gelingt. Das wird immer ein schwacher Punkt im System bleiben. Ein neuer Tanz kann gefährlicher werden als jede Widerlegung, als jede ökonomische Theorie.

*

Die Spendung des Dichters ist stärker als die gesamte Leistung der Wissenschaft. Die Welt kann ohne Wissenschaften leben, doch ohne Dichtung nie. Der Dichter ist nicht nur spendend, sondern die Spendung ist auch sein großes Thema, die schenkende Tugend, die gleich der Sonne die Welt durchwebt.

*

Ich habe keine Zeit zum Lesen« — in diesem Falle handelt es sich wahrscheinlich um einen beschäftigten Menschen, um einen *Leser* nie. Zu den Kennzeichen des wahren Lesers gehört eben, daß er zum Lesen Zeit hat und wenn er sie sich stehlen müßte, wie der echte Liebhaber für die Geliebte Zeit hat, müßte er auch alles andere vernachlässigen.
Das deutet sich schon früh im Leben an. Manche bezeichnen das Lesen als ein Laster; wir hätten dann ein ideales Laster, das mehr Genüsse als Schaden bringt. Es unterscheidet sich vom Opium nicht nur dadurch, daß sich im Lauf des Lebens die Dosen verringern lassen, sondern auch dadurch, daß es von der Quantität zur Qualität fortschreitet. Zuletzt leben wir mit einem Dutzend Bücher als eiserner Ration. Sie trösten uns in der Einsamkeit des Alters, im Unglück, in der Armut, selbst in den Gefängnissen. Wir siebten aus dem Sand der Wüste eine Handvoll Edelstein.
Die großen Bücher sind Solitäre; sie wachsen außerhalb der Literaturen ins Unvergleichliche. Um sie recht zu genießen, müssen wir die Literatur durchwandert, müssen uns von ihr befreit haben.

*

Zur Symbolik des Kreuzes. Sie läßt, der Bedeutung des Zeichens entsprechend, eine unbegrenzte Zahl von Auslegungen zu.
Hierher gehört die gute Bemerkung von Léon Bloy, daß es nicht darauf ankomme, daß Christus gerade ans Kreuz geschlagen worden sei. Er hätte auch mit dem Schwerte hingerichtet werden können, dann würde das Zeichen das gleiche geworden sein. Wenn man ihn gesteinigt hätte, würde er mit zum Kreuze ausgebreiteten Armen gestorben sein.
Die alten Mäler strebten zur Senkrechten: in den Säulen, den Türmen, den Menhirs. Im Kreuze wird diese dem natürlichen Menschen gemäße Art der Erhöhung durch den Negativstrich verneint. Durch ihn wird die Senkrechte als Symbol der Macht gebrochen; das Leiden tritt hinzu.
Wenn das Auge unfähig wird, den mythischen Zusammenhang zu fassen, bleibt das Kreuz in seiner mathematischen Bedeutung bestehen — als Kreuz im Koordinatensystem. Es setzt nun den Nullpunkt im nihilistischen Raume, gibt kalkulatorische Sicherheit. Das Faktum wird zur *Zeitwende.* Man verläßt sich darauf, daß niemand mehr fragen wird, was eigentlich die Zeit gewendet hat.

*

Das Mißliche der heutigen Gebete liegt darin, daß sie über die Konvention nicht hinausgreifen. Das führt im besten Fall zu höherer Hygiene, doch nie über die Waschungen hinaus. Dieses Gefühl hat man häufig dem späten Puritanismus gegenüber: daß er die Sauberkeit auf die Epidermis beschränkt und dort übertreibt. Gewaschene Säcke, mit Unrat gefüllt. Zugleich werden die Krankheiten scheußlicher, die Angst vor den Mikroben nimmt zu. Die alten Dämonen verkleiden sich und machen sich für die Laboratorien zurecht. Die Sauberkeit, die auf dem Antlitz dieser pünktlichen Beter leuchtet, ist die des konservierten Fleisches im Gegensatz zum geistigen Schimmer, der den Sinai umwebt.

Das Konventionelle ist zugleich das Moralische, führt also auf Vorschrift zurück. Da aber die Vorschrift nicht mehr auf Offenbarung, sondern auf Vereinbarung beruht, so entfällt auch die magische Wirkung des Gebetes, die man als eine im höheren Sinne technische begreifen kann. Am Erfolge war ebensowenig Zweifel wie heute daran, daß, wenn man den Knopf drückt, das Licht angeht. »Und wenn Mose seine Hand emporhielt, siegte Israel.« Paulus sah die Zusammenhänge, daher auch seine Kühnheit nicht nur dem Moralischen, sondern auch dem Magischen gegenüber, die ihn zu einem geheimen Kirchenvater des Gnostizismus macht. Er ist der Vorschrift gegenüber souverän und auch, was nie ein Magier wäre, gegenüber dem Wort.

Heute, wo keine magische Präsenz gegeben ist, muß auch der höchste Wortlaut, die höchste Formel ohne Wirkung bleiben, wenn nicht das Unaussprechliche, in sie eindringend, sie belebt. Das kann der Mensch aus Eigenem nicht erreichen, doch gibt es Lagen, in denen die Fesseln fallen, durch die er gehindert wird. Seltsamerweise sind das gerade die Zwangslagen. In einer Zeit, die soviel Niederes gebracht hat, hat man doch, gerade in und nach den Katastrophen, auch die verborgene Schönheit des Unaussprechlichen gesehen.

Zum Unaussprechlichen gehört mehr, als wir ahnen, so die Atome, und es gibt Lagen, in denen wir wie in Goldbergwerke in sie hineinsteigen, zum kosmischen Reichtum und Überfluß in unserem Inneren. Zum Unaussprechlichen gehört auch der Herzschlag, und das Universum ist von seinen Strahlungen und Takten belebt wie eine große Uhr von den Schwingungen ihrer zahllosen Rädchen und Unruhen. Wenn dieser Herzschlag nicht die

Gebete begleitet, werden sie wirkungslos wie leere Umdrehungen in der toten Zeit. Dagegen kann der Herzschlag für sich sprechen, etwa im Glück, in der Hingabe, in der Erkenntnis der Welt. Damit befolgt, bestätigt er den Rhythmus des Universums, wie eine der farbenprächtigen Medusen den Rhythmus des Ozeans. Er bringt uns in Harmonie.

In letzter Bedrängnis kann, wie es in unserem Jahrhundert wieder viele erfahren haben, der Herzschlag einen starken, schnellen und hellen Gang gewinnen, als schlüge der Hammer eines Weckers im Inneren an. Er gleicht dann den Rufen eines Senders, die an das Unendliche gerichtet sind. Sie müssen gehört werden.

Wir gleichen dem Mann im Märchen, der das Wort *Sesam* vergessen hat. Doch wie wir ohne Fallschirm aus dem brennenden Flugzeug springen, fällt es uns zwischen Himmel und Erde ein. Wir rufen es aus; es macht die Zeit zunichte – die Felsen wanken, die Tore öffnen sich.



666 666. Warum empfinden wir die Begegnung mit einer solchen Ziffer, etwa wenn sie uns als Wagen- oder Telefonnummer auffällt, als außerordentlich? Doch wohl nur deshalb, weil unsere Augen hier auf eine Stelle fallen, an der sich ihnen das Wunder der Zahlenwelt aufnötigt. Wir gehen durch die Zahlen wie durch ein Dickicht, sie umringen uns wie die Bäume in einem dichten Wald. Zuweilen erreichen wir auch Punkte, an denen wir mehr oder minder das Regelmaß erkennen, das sich in ihrer Anordnung verbirgt. Wir sehen dann Gehege, Alleen, Schneisen, ahnen die Richtschnur, nach der das Mannigfaltige geordnet ist. Eine Allee hat beliebig viel Bäume, doch wenn wir sie schneiden, sehen wir nur einen einzigen. Wir haben ihre Einheit entdeckt, indem wir ihre Zahl durch sich selbst dividiert haben. Wir haben eines der großen Abenteuer der Perspektive erlebt.

Jede Zahl hat ihre besondere Bedeutung, ihren besonderen Rang. Zugleich aber ist jede Zahl nicht mehr, nicht weniger wunderbar als alle anderen. Wer das begriffen hat, der hat einen wichtigen Schritt in die geistige Welt getan. Daß alle Menschen sowohl verschieden als auch gleich sind, wird ihm an einem neuen Standort aufgehen. »Das bist Du.« Er wird begreifen,

daß er das Große Los gezogen hat: auf alle Fälle; es konnte nicht anders sein. Der amor fati und auch die Heilsgewißheit zieht in ihn ein. Alles ist wunderbar.

Im Universum, wenn wir es als Zahlenwelt betrachten, verbirgt sich das Geheimnis der Wanderungen der Eins durch das Unendliche. Sie badet sich in der Schöpfung, badet sich in der Vernichtung wie in Ebbe und Flut. Je weiter wir uns von diesem Wissen entfernen, desto mehr wird die Angst zunehmen.

Warum stellen wir nur das Geburts-, nicht aber das Todeshoroskop? Wahrscheinlich deshalb, weil die Geburt differenziert, der Tod egalisiert. Für ihn ist jede Stunde die gute, die richtige.

Die Fee, die uns an der Wiege begrüßt, ist Aristokratin; wir treten durch die Geburt in eine Welt der Ungleichheit ein. Selbst in Epochen, die alles zu nivellieren suchen, bleiben die körperlichen und geistigen Unterschiede, die Glück und Unglück des Lebens ausmachen. Wir fallen in die Grade des Horoskops wie in die Fächer einer Lotterie. Nicht nur die Zeit, sondern auch der Ort ist bedeutend; es gibt Vaterländer, die uns nützen, und andere, die uns schädigen. Es gibt gesunde und ungesunde Klimate, strenge und heitere.

Im Reich des Todes dagegen herrscht majestätische Demokratie. Er dekretiert die Gleichheit alles Lebens, das er vor seine Schranken ruft. Ein Grashalm oder ein genialer Jüngling, eine Zikade oder die Kehle einer Sängerin, ein Schwarm von Fischen, der an einer Sandbank strandet oder die Eingeborenen einer Insel, die einem eingeschleppten Krankheitskeim erliegen — alles wird gleich gültig, wenn es das dunkle Tor betritt.

Offensichtlich bedeutet die Mühe, mit der die Gebäude errichtet werden, nicht viel. Ein kühner Philosoph, ein Alexander, eine Aspasia, ein Mozart genießen nicht größere Sicherheit als eine Heuschrecke. Es waltet eine uns unbekannte und unerforschliche Gerechtigkeit.

Aber wie ist es mit den Bausteinen? Von hier aus möchte man sich mit Systemen befreunden, die kleinste geistige Teilchen annehmen, wie es in der Monaden- oder in der Pranalehre geschieht. Das Universum bleibt ein und derselbe Baukasten, ob Schlösser errichtet werden oder Schilfhütten. Der Weltstoff bleibt der gleiche im Fisch wie in der Woge, im Königspalaste wie in seinem Mörtel, im Schutthaufen wie in der Kobra, die er

beherbergt oder wie in der Golddistel, die auf ihm blüht. Er ist nicht minder in den kosmischen Nebelbänken wie in den Sonnensystemen und ihrer Pracht, nicht minder in Julias Leichnam als in der Lerche und in der Nachtigall.

Zahl, Art und Schicksal der Geschöpfe hätten dann kaum größere Bedeutung als die Konfigurationen im Kaleidoskop. Außerhalb der Zeit gibt es keine Umdrehungen. Nirwana ist Sein ohne Bewegung, Sein ohne Zwischenraum. In dem Verhalten des Todes uns gegenüber kündet sich das an. Wir halten für Vernichtung, was Bestätigung unseres Wertes ist.

Die Zahlen gehören zu unseren großen Geheimnissen. Nietzsche sagt: »— — — die Zahl ist selber durch und durch unsere Erfindung.« Das ist ein geniales Wort, auf das sich auch Husser in seiner »Genealogie der Zahl« beruft.

Für Pythagoras sind die Zahlen dagegen göttlichen Ursprunges; die Eins ist die Magna mater. In diesem Sinne sind unsere logischen und mathemathischen Geister Pythagoräer; sie können sich nicht vorstellen, daß die Zahlen *entstanden* sind. Natorp: »Die Zahlen sind schlechthin unentstanden, unvergänglich, unveränderlich.«

Nietzsche urteilt als Philologe, den das Wort tiefer hinabführt als der Begriff. Aber auch die Mathematiker von Pythagoras bis Kronecker haben Mächtiges gesehen. Das A und O der Mathematik ist schließlich Anschauung des Urgrundes und seiner Figuration.

Immer wenn sich wie hier geistige Fronten um eine große Frage bilden, darf man schließen, daß sich die Wahrheit nicht in den Antworten, sondern daß sie sich in der Frage verbirgt. Sie bleibt im Unsichtbaren, doch ihre Wirkung wird sichtbar in den Spiegelbildern und ihrer Mannigfaltigkeit. Auch die Zahl hat ihre Evangelisten, und ihr Geheimnis wird sowohl mit Ehrfurcht wie mit wunderbarem Spürsinn umkreist. Aber auch hier muß der erschaffene Geist sich mit der Relation begnügen und dann sich beugen; er kann zum Absoluten, »ins Innere der Natur«, nicht vordringen.

*

Das Vegetative ist schon in den Elementen; das zeigen die Eisblumen. Die Eisblume ist nicht genetisch älter als die Rose; sie ahmen beide ein ver-

borgenes Vorbild nach. Auch im Kristall ist Leben; der Baum des Lebens reicht mit seinen Wurzeln bis auf den Grund der Materie.
Es gibt keine unbelebte Materie; das Universum lebt. Was wir als Leben bezeichnen, ist eine kleine Insel, ein Riff im Ewigen Meer. Wir wohnen an einem der kritischen Orte des Weltalls, und wie bei kritischen Temperaturen Kristalle bald wachsen, bald verschmelzen, so leben und sterben wir. Der Tod ist eines unserer Phänomene, ein Aggregatzustand.
Damit dem Menschen dieses Wissen vermittelt werde, sind Philosopheme, und damit es tröste, sind Religionen notwendig. Sie lassen ihn ahnen, daß nicht nur Leben, sondern daß Ewiges Leben ihn bewohnt. Die Wahrheit wird durch zahllose Gleichnisse evident. Sie darf nur erraten werden; der Zweifel gehört zum kritischen Ort. Er hat seine Aufgabe.
Wenn der Mensch um seine Unsterblichkeit wüßte, also nicht nur vom Baum der Erkenntnis, sondern auch vom Baum des Lebens gekostet hätte, was Gott befürchtete, so würde seine Macht zu ungeheuer sein. Schon wer Unsterblichkeit ahnt, ist stärker, unverwundbarer als alle anderen.

*

Verwesung kann in die Atome nicht eindringen. Die Physik, die zu so scharfsinnigen Gleichungen von Kraft und Stoff vorgedrungen ist, bedürfte der Ausdehnung in neue Dimensionen, um uns zu lehren, daß der Stoff gleichzeitig Geist ist und, so gesehen, nichts außerdem. Dort müssen die feinsten, immateriellen Teilchen sein. Erst so erklärt sich die Macht der Phänomene, und zwar nicht nur der physikalischen, sondern auch der biologischen und moralischen, deren Ähnlichkeit auf eine unteilbare Einheit hinweist und deren Divergenz auf die perspektivische Beschränkung des exzentrisch gewordenen Beobachters.
Es scheint, daß die Vorstellung der kleinsten, beseelten Einheiten des Weltstoffes besonders jenen Geistern gegeben ist, die philosophisches und mathematisch-mechanisches Genie vereinen wie Pascal und Leibniz oder auch indischen Denkern, denen die Welt die Konzeption der Null und des Prana verdankt.

DAS WORT DER FRÜHCHRISTLICHEN KUNST

Wolfram von den Steinen

1. DIE AUFGABE

Die erhaltenen Kunstdenkmäler der christlichen Völker stehen bis ins 13. Jahrhundert hinein zur überwältigenden Mehrheit im Dienste der Religion. Nur zu einem unbedeutenden Teile liegt das daran, daß die profanen Denkmäler leichter zugrunde gingen: die kirchlichen waren eben für größere Dauer gearbeitet, und schon das besagt, daß man auf sie mehr Mühe und Mittel verwendet hatte. Tatsächlich war es überall und immer wieder die religiöse Ideenwelt, die den Gestaltungsdrang herausforderte, war es der Kult, der ihm das fruchtbarste Feld eröffnete. Noch in der Renaissance überwog ja eindeutig die christliche Kunst, und keineswegs allein deshalb, weil die Kirche mehr Aufträge zu vergeben hatte. Vielmehr beschäftigte auch damals die Welt des Heiligtums, wenn schon minder ausschließlich und auf andere Weise, den Geist: nur aus eigenst-innerem Wissen konnten die Sixtinische Kapelle, die Stanza della Segnatura oder das Refektorium der mailändischen Dominikaner so ausgemalt werden, wie sie nun sind.

Im Mittelalter aber zog die Sakralkunst alles so stark in ihren Bann, daß auch weltliche Werke oft wie Kultgegenstände aussahen. Das gilt nicht nur von der Königskrone oder der Kriegsfahne, die man ohnedies als gottverliehen annahm. Auch der Prunkbecher des Herzogs sah wie ein Altargerät aus, die Zunftstube glich einem Kirchenraum und diente denn auch gemeinsamer Andacht. Und wenn in der Burg Saal und Kammer höfisch-heiter verziert wurden – aber oft genug gab es auch hier sakrale Embleme, und ohnedies deutete man das Höfische gern als etwas Frommes – so war doch die kleine Kapelle in der Burg der kostbarste Raum.

Im Christentum lag eine Frage, durch die jede darstellende Kunst um so mächtiger gesteigert werden mußte, je mehr sie die Frage begriff. Es handelt sich um die sichtbare Seite jener Frage, die dogmatisch mit der Formel überklammert wurde, Christus sei zugleich Gott und Mensch gewesen.

Die Szenen des Evangeliums – und ebenso natürlich alle Szenen der Sakralgeschichte seit der Austreibung aus dem Paradies – hatten sich körper-

haft auf der Erde zugetragen, unter konkreten Menschen, die jeder seinen Namen hatten und in Zeit und Raum begrenzt waren. Der Heiland selber war im Prinzip nicht anders dagewesen als andere Sterbliche auch, mit Essen und Trinken, mit Furcht und Zorn, blutend und leidend, in seiner kleinen Heimat wandelnd und in seiner zeitlichen Muttersprache redend. Gleichwohl war eine Wirkung von ihm ausgegangen wie – mindestens in der Geschichte der Weißen – von keinem Sterblichen sonst: er setzte ein *andere*s Essen und Trinken, *überwand* Leiden und Tod und griff über alle historischen Grenzen so frei hinweg, daß die Zerstörung seines Jerusalem, der Verlust seines Aramäisch für seine Stiftung eher Gewinn brachte als Gefährdung. Die universale Potenz, von Jahrhunderten zu Jahrhunderten wirksam, trat in seinem historisch unscheinbaren Leben bereits so deutlich hervor, daß nicht nur posthum seine Evangelisten ihn mit übermenschlicher Natur schilderten, vom Heiligen Geist gezeugt, von der Jungfrau geboren – sondern bereits die mit ihm wandelnden Jünger in ihm Göttliches erblickten. Die Jünger, nicht die Priester und Gelehrten und auch nur für Augenblicke das Volk! Zum Beispiel, als der Herr die Seinen fragte, wer er denn ihrer Meinung nach sei, da sah auch Petrus nichts anderes vor sich als einen gewiß außerordentlichen Mann, Bürger von Nazareth, Sohn eines Joseph und einer Maria – und antwortete dennoch: Du bist der Sohn des lebendigen Gottes. Und sein Meister sagte darauf nicht »du hast recht gesehen«, sondern ganz entsprechend: »das hat dir mein Vater im Himmel enthüllt.« Weil nur der Gott den Gott sehen kann. Dessen unerachtet sah ihn der Mensch im Menschen, damals zu jener Stunde, dort in der Gegend von Caesarea Philippi.

Eben damit war die Kunst herausgefordert. Die Szenen des Evangeliums, und von daher die Szenen aller Gottesgeschichte von Adam und Eva bis an die Gegenwart, stellte jeder Gläubige sich irgendwie *vor*; wie hätte der Künstler sie nicht *dar*stellen sollen! Die Gegend von Caesarea Philippi, das Gespräch zwischen einem Mann und seinem Gefolge – es war keine ungewöhnliche Aufgabe. Aber zu zeigen war nun nicht eigentlich dies, sondern *in* der Szene dasjenige, was der Herr selber nach Matthäus (16, 17) als eine Apokalypse des Himmlischen bezeichnet hatte, was seither mit wahrhaft apokalyptischer Macht die Geschichte durchwirkte. Im Bilde mußte etwas erscheinen, was über alle Sinne ging – eine paradoxe und dennoch der

Kunst nicht fremde Aufgabe, da sie ja immer das Bewegliche in ein fest Bleibendes umsetzt, im stoffgebundenen Werk Unsterbliches zu geben sucht.

Aber in der Durchführung der Aufgabe schieden sich die Zeiten.

Manche Maler des *20. und 19. Jahrhunderts* gingen von ihren objektiven Wirklichkeitsbegriffen aus. Sie setzten Fischer, Handwerker, Bauern hin, kleine Leute, wie sie eben sind und wie sie zu leidenschaftlichen Erlebnissen fähig sind, nur mit irgendeinem Extraglanz, der zur Erklärung der Jahrtausendwirkung herhalten sollte. Weil das nicht anders als unecht wirken konnte, verzichteten andere auf die objektive Wirklichkeit und stellten auf einen möglichst unbedingten Ausdruck ab – eine furchtbare Gebrochenheit, ein hereinbrechendes Licht, eine erschütternde Gebärde – womit sie den Erdenleib preisgaben, ohne doch das Paradies zu erschließen. Dies knüpfte an den *Barock* an, dem freilich Expression und Gegenständlichkeit, Subjektives und Objektives noch besser zusammenkamen. Die Barockmeister sahen an den evangelischen Szenen den ungeheuren Effekt und suchten den Beschauer in diesen hineinzureißen: ob sie nun die Leiber in extremen Gebärden hinwarfen oder inmitten des Dumpfmenschlichen einen Strahl von anderswo aufzucken ließen. Da erschien der Herr mit den Seinen als die große Paradoxie, wo nicht gar als bloße Aufregung, da er doch so klar und bemeisternd auf der Erde gestanden hatte und sein Wort immer voll Maß und Festigkeit war. Die *Renaissance* hatte dessen noch gedacht: sie erkannte, jene Hergänge seien etwas Höheres gerade deshalb gewesen, weil sie das Menschtum im höchsten Sinne vollendeten – der Mensch sei der Gottheit am nächsten, wenn er seinem eigenen Urbilde gleiche, dem ersten und dem zweiten Adam. Aber nun erfaßte die Renaissance den Menschen als ein Wesen, das sich im persönlichen Erleben gestaltet, ihre Künstler faßten den Erlöser, die Jungfrau-Mutter, die Apostel und Heiligen als wohlgebildete, beseelte, bezaubernde Naturen ... das war vielleicht genug für seinen hesperischen Tag und damit unsterblich, aber bis an sein Ziel kam es nicht. Denn so gewiß das Abendmahl die Herzen der Jünger bewegt hatte, so gewiß die Madonna das Urbild frommen Mutterglücks und im Leiden des Herrn sein Adel das Stärkere war – das Eigentliche dieser Szenen griff über die persönliche Bewegung hinweg. Der Sinn des Abendmahls lag nicht in dem alle erregenden Wort »Einer unter euch wird mich

verraten«, sondern in jener Stiftung, die für die Gläubigen Brot und Wein in Fleisch und Blut umsetzte. Schon vor der Renaissance hatten die *Gotiker* ein persönliches Aneignen des Evangeliums gefordert, die Imitatio Christi und in Sonderheit ein Mitfühlen der Leiden Christi. Demgemäß hatten sie die Passion möglichst grausig, dafür dann Unsere Liebe Frau möglichst süß und innig gemalt. Wenn ihnen dabei die edle, streng verantwortliche Harmonie der Renaissance meistens fehlte, so war es doch nicht allein barocke Effektsuche, was sie zur Steigerung führte, sondern auch ein Nachglimmen aus dem vergangenen Jahrtausend.

Als im zweiten Jahrhundert die Letzten dahin waren, die aus mündlicher Tradition noch zuverlässig von Jesus Christus berichten konnten, und der Kanon der vier glaubwürdigen Evangelien festgelegt war, da gab es zwar, wie Apokryphen und Legenden zeigen, ein starkes Bedürfnis, sich das Leben des Herrn, seiner Zwölfboten und seiner Mutter näher auszumalen. Jedoch, in den Bezirken der führenden Geister und auch der Kunst wurde dies Bedürfnis nur wenig wirksam. Die Frühwerke der Katakombenmalerei wie der Sarkophag- und Kleinplastik (2. bis 4. Jahrhundert) zeigen bei aller Mannigfaltigkeit der Ansätze – eine Tradition mußte ja erst entstehen – eine überraschende Bestimmtheit in der Stellung der Aufgabe. Man weiß, was man sagen will und was man keinesfalls sagen darf. Man kennt die Ebene der eignen Kunst. Diese Christen wollen nicht, wie jene Heiden, das Göttliche in ihrer Kunst darstellen, versinnlichen, irdisch verewigen, vielmehr: Zeichen davon setzen, es aufrufen, es bekennen, auch wohl es gleichnisweise einprägen. Diese Bilder ruhen nicht in sich: grundsätzlich weisen sie über sich selbst hinaus.
Da ist ein guter Hirte mit dem Lamm auf der Schulter. Das soll nicht ein Bildnis des Herrn sein, wie er ausgesehen haben mußte, sondern will von dessen berühmtem Gleichnis her der Hoffnung auf seine rettende Liebe Ausdruck geben. Da steht ein Jüngling mit einem älteren Begleiter vor einem eingewickelten Leichnam. Die Unterschrift wäre »Erweckung des Lazarus«, aber das Thema ist: ein Hinweis auf den Willen Gottes, noch Verweste leibhaftig zu erwecken, so wie ja bald, am Jüngsten Tage, alle Toten wieder erwachen werden. Da steht ein Mann zwischen zwei Löwen. Der Name wäre Daniel – das Thema ist die Errettung vom Tode. Sinn-

bild ist alles, auch wenn es wie bloßes Zierwerk erscheint und tatsächlich — in christlicher Auswahl und Umdeutung — von der spätantiken Ornamentik hineingenommen wurde. Wie die Taube den Heiligen Geist, das Lamm den Erlöser oder auch die Erlösten bezeichnet, so meint ein Phönix die Unsterblichkeit, ein Pfau die Unverweslichkeit des Fleisches, der Fisch den Gottessohn, die Palme den Frieden Gottes und so fort. Der Weinstock erinnert an ein Gleichnis, der Hirsch an ein Psalmwort, Krüge und Brote an die Eucharistie und so immer weiter fort. Auch wo eine Heilung erscheint oder ein heiliges Mahl oder eine Mutter mit dem Kind, ist nicht eine künstlerische Nachschöpfung oder eigentliche Vergegenwärtigung gemeint, sondern ein bedeutungsvoller Wink, eine Erinnerung an Dinge des Glaubens.

Der Glaube geht auf Unsichtbares: wo man hinlänglich sieht — wie der Christ es sich im höheren Leben erwartet — ist man auf Glauben nicht mehr angewiesen. Insofern nun die darstellenden Künste im Sichtbaren stehen, müßte man bei jenen frühen Christen sagen, es habe die visierte Aufgabe über die Kunst hinweggegriffen. Nur eine Zeichensprache sei da übriggeblieben, Allegorien, den Buchstaben vergleichbar, die einen Text mitteilen, ohne von sich aus an ihm teilzuhaben.

Gleichwohl wäre dies nicht das Ganze und nicht einmal das Entscheidende, wie es sich von vornherein und in der Folge immer deutlicher zeigte. Als nämlich die Ecclesia triumphans überall ihre Kirchen bauen konnte und nach der Sicherung der Herrschaft Christi allmählich zur Besinnung über das nun zu Leistende gelangt, in den Zeiten also um 400 bis 500, da zog sie mit Energie die Kunst in ihren Kreis, und nun wandelte sich die Glossolalie der Frühzeit in ein eindeutige, festgefügte Sprache der Bilder. Auch wenn sie über sich selbst hinaus wiesen, ja grade dann, vergegenwärtigten diese Bilder das wahre Geheimnis. So hatte ja der Menschensohn über sich hinaus gewiesen auf den Gottessohn. In sich das Göttliche glaubhaft machen: das hatte er vollbracht, seine Heiligen sollten es ihm nachtun und die Bilder nun im Rahmen des Möglichen auch. Was war für sie möglich? In einem weiteren Sinne lautet die Aufgabe genau so wie noch tausend und mehr Jahre später, nämlich die heiligen Gestalten und Szenen in ihrem Eigentlichen zu erfassen — sie so zu malen, wie sie gewesen sein müßten. Aber eben, was war hier das Eigentliche? Daß dieser Meister mit seinen Jüngern

durch jene Gegend gezogen war, während ein Geistwesen von Jenseits alles lenkte? Nein, sondern daß eine Gotteskraft in diesen Jüngern aufging und sie nun in ihrem Meister den Sohn des lebendigen Gottes mit Augen erkannten. Oder war es das Eigentliche, daß dieser Jesus mit den Seinen ein erregendes Abschiedsmahl gehalten hatte? Nein, sondern daß er hier ein bleibendes Wunder gestiftet hatte, Sakrament auf Lateinisch, Mysterion auf Griechisch. War es das Eigentliche, daß der Herr Kranke geheilt, Hungernde gespeist hatte? Nein, und nicht einmal, daß er die Sünden vergab, wohl aber, daß er mit alledem sein Reich erschloß und die Menschen zu anderen Menschen machte.

Dies war es, worauf man sah. Verwandler war Christus; er erweckte ein Neues Geschlecht und setzte gegen die Scheinwirklichkeit »dieser« Welt seine unvergängliche wahre Welt. Wenn also die Kunst, wie sie es seit dem 14. Jahrhundert mehr und mehr tat, ihn als Menschen unter Menschen zeigte, so ging das nach dem Sinne der alten Christen vollständig an der Sache vorbei. Die Aufgabe der Kunst konnte nur sein, eine verwandelte Welt glaubhaft emporzurufen und an Christus die Übergewalt, an den Seinen das *andere* Menschtum zu zeigen. Wunderbar deutlich wird diese Stellung der Aufgabe in einem Worte des Paulin von Nola, als ihn ein Freund um sein Bildnis bat. Paulin, zugleich senatorischer Römer und nach Heiligkeit strebender Bischof, fragte zurück: Willst du ein Bild des irdischen Menschen oder des himmlischen? In diesem Augenblick, um 400, war noch beides denkbar, das ähnelnde Porträt und das zeitlose Gleichnis. Aber für die Kirche galt nur das zweite, wofür das berühmteste Beispiel 150 Jahre später entstand: das Kaiserpaar Justinian und Theodora im Mosaik von San Vitale zu Ravenna.

Demnach konnte die Kunst von vornherein das nicht suchen, was für die Abendländer seit der Renaissance die Welt, der Mensch, die Wirklichkeit hieß. Denn grade das galt als Wahn der Sinne. Allerdings, ‚diese Welt' war trotz der Erlösung noch da, wie ja auch der Tod und die Sünde weiterhin da waren. Aber die Kunst mußte, soweit sie in der Ecclesia Raum fand, eben ‚jene Welt' zeigen. Wenn sie ohnedies, ihren Grundgesetzen nach, das Bewegliche ins Feste, das Immerwechselnde in ihre nimmer veränderlichen Formen umsetzte, so sollte sie nun das Immerbleibende darbilden — eine, so klingt es jetzt, ihrer Natur nicht zuwiderlaufende Aufgabe.

Die Spannung der Aufgabe lag genau dort, wo die Spannung jenes frühen Glaubens selber lag. Bei Lukas las man die Szene (11, 27), wo auf die Wunderworte des Heilands hin eine Stimme aus der Menge rief: O selig der Schoß, der dich getragen hat! Er erwiderte: Selig, wer das Wort Gottes vernimmt und einhält. Nicht an Bewunderern lag ihm, sondern an Mitgehenden. So auch nach dem Siege des Kreuzes: mochte für die große Masse der Glaube nur eben eine neue Form der Huldigung bedeuten, die regsameren Geister wollten dem Herrn nachfolgen. Glauben hieß mittun. Entsprechend war in der Kunst das rechte Bild von den heiligen Szenen und Gestalten nicht jenes, das man genoß und bewundernd pries, sondern jenes, das eine Mitarbeit forderte, ein aktives Verhältnis, ein Eindringen in das Dargestellte von der Art, daß der Betrachter, je weiter er damit gelangte, um so mehr sich selber vor den heiligen Gestalten und Szenen zu verantworten hatte.

So geartete Kommunikationen mit dem Bilde wollte die Kunstwelt der neueren Jahrhunderte nicht. Die Neuzeit suchte in den Bildern das Wie und nahm das Was als ihre bloße (gewiß oft wichtige) Voraussetzung, während den früheren Christen der Inhalt der Bilder alles, die Form nur ein (gewiß immer wichtiges und würdiges) Mittel war und die Persönlichkeit des ausführenden Künstlers nicht mitzureden hatte: je vollkommener er in dem Dargestellten auf- und unterging, um so besser hatte er's gemacht. Demzufolge konnte die Neuzeit die frühchristliche Bildkunst von der Schwelle her nicht verstehen, nur sie nach ihren eigenen Begriffen mißdeuten, gleichviel ob die Zensuren lobend oder tadelnd ausfielen.

2. DIE MOSAIKEN

Nicht umsonst wurde in den Kirchen des 4. bis 6. Jahrhunderts die alte Gattung des Mosaiks wunderbar ausgebildet. Sie bot, so wie die Aufgabe der Kunst nun gestellt war, das Richtige und Sinngemäße.

Das Mosaik erschafft seine eignen Farben, seine eigne Glanzwelt. Nur die späteren Glasfenster kommen ihm hierin gleich; aber gegenständlicher, leichter lesbar als die Glasfenster, setzt das Mosaik seine Wirklichkeit. Das Himmelreich wird hier glaubhaft – nicht in irgendeinem dogmatischen Sinne, sondern weil dem Menschen ein Traum, der in ihm ruht, steinern fest entgegenblickt.



TAFEL V Zum Beitrag W. v. den Steinen, S. 130–143

Das Auge muß mitwirken, um aus den Tausenden von Glasstückchen das Bild werden zu lassen: ein Symbol für die Gesinnung der alten Christen! Aber das gesunde Auge vollzieht es unbewußt; aus normaler Entfernung wächst ihm ganz von selber das Tausendfältige zusammen, und die Funktion der Stückchen ist nur noch, daß sie die Flächen lebendiger machen und Nebensächliches gar nicht aufkommen lassen. – Im Spätmittelalter entartete die Mosaikkunst daher, als man die Fugen möglichst verbarg, recht vielfache Nebentöne und Nebendinge hereinbrachte und auf alle Weise das Bild dem Gemälde annäherte: ein Mittun des Betrachters kam hier nicht mehr in Frage. Im 20. Jahrhundert reproduzieren viele die alten Mosaiken so, daß sie in lauter Steinchen auseinanderfallen, und sprengen damit ihre Aussage und ihre Kunst zugleich. Es ist die bare Fälschung: man tut, was man kann, um den Ernst dieser Bilder gar nicht erst aufkommen zu lassen.

Auch das Licht arbeitet am Mosaik ständig mit. Die Farben wandeln sich, wenn draußen eine Wolke über die Sonne zieht, ebenso von einer Stunde zur andern. Sie wandeln sich auch mit den Bewegungen des Betrachters, und so mittätig macht er sich das Bild zu eigen: abermals ein Symbol.

In den Kuppeln und zumal den Apsiden, wo das Mosaik seinen vornehmsten Platz hat, arbeitet auch der Raum auf seine Weise mit. Denn die Wölbungen machen, daß bei jedem Schritte des Emporschauenden zusammen mit dem Lichte auch die Form der Bilder anders erscheint, von keinem Punkte her gibt sie sich endgültig, oftmals aber am schönsten dort, wo nicht jeder hinkommt, genau unter dem Apsisbogen. Vergleichbar ist es bei altgriechischen Vasen, wenn das Bild über starke Krümmungen hingeht. Hier wie dort betrügt die Photographie, nicht aber das Auge: dieses »denkt« von allein in seinen drei Dimensionen und nötigt den Körper unwillkürlich zu entsprechenden Bewegungen, damit es sich über die Gesamtform klar werde – Mitarbeit zum dritten Mal.

Die altchristlichen Mosaiken führen in eine goldgrundige Welt, auch in grüne Gärten mit Blumen von Edelsteinen oder auf blaue Himmelsgründe. Da sind die Boten des Paradieses, Engel, Apostel, Heilige, da sind symbolische Wesen, allegorische Zeichen, auch weisende Inschriften in goldenen Lettern. Das alles strahlt vom Evangelium aus (und nicht zufällig tragen so viele Heilige eine Schriftrolle oder ein Buch) und führt auf das hin, was

dem Evangelium selber sein Leben gibt, die Epiphanie Gottes in der Menschengestalt. Wenn Jesu Christi Predigt war, ›das Himmelreich ist nahe herbei gekommen‹ — eben das predigen die Bilder und wollen es durch ihr Dasein bezeugen. Auf den Herrn und sein Reich deuten eine Szene von Abraham oder Moses, ein Monogramm Christi, ein Lamm oder ein Märtyrer mit gleichem Rechte wie eine Darstellung nach dem Neuen Testament. Denn das Evangelium ist nicht abgeschlossen; die Gottheit, die sich damals mit einem Menschenleib umkleidete, erscheint immer wieder, wenn auch minder hell, in dem Leibe ihrer Heiligen.

Wie sie damit ihr All verklärte, den Menschen mit dem Kosmos versöhnte: grade davon künden die frühen Mosaiken. Alle Schatten fehlen auf ihrer verklärten Erde: nicht aus einem Mangel der Kunst, sondern aus ihrer klarsten Bewußtheit. Ein Peter Schlemihl wurde unmöglich, weil er seinen Schatten verlor: hier wären dann alle unmöglich, Mensch und Tier und Baum und Berg. Auch ihre Perspektive ist nicht die von Erde und Luft. Unwirklich sind diese Bilder, wenn das Sterben als das Wirkliche gelten soll. Doch sie setzen wie das Evangelium eine andere Wirklichkeit: und für die nehmen sie alle Schöpfung in Anspruch.

Das Kreuz ist das Zeichen der Zeichen, es begegnet überall. Der Heiland trägt es in seinem Nimbus, wie wenn es von seinem Haupte ausstrahlte. Er trägt es als Erstandener, aber auch vorher in seinen Menschentagen an der Spitze seines Hirtenstabes als das Sinnbild seines Sieges und seiner Herrschaft. Man weiß es, sein Sieg war zunächst einmal einer über das Allzumenschliche, also über Leiden und Tod, und zugleich einer über die Gegenmacht der Hölle. Aber nirgends erscheint nun das Leidenskreuz, nirgends die Szene der Kreuzigung. Jahrhundertelang hatten die Christen es überhaupt vermieden, diese Szene ins Bild zu bringen, deren sie doch unablässig gedachten; sie fürchteten die Verfälschung. Als sie endlich doch dazu übergingen, stellten sie ihren Herrn frei und erhaben *vor* das Kreuz oder ließen ihn schmerzlos daran hängen; denn eben nicht von seinem Leiden meldete ihnen ihre Religion, sondern von seiner Verwandlung des Leidens. Und in die hohe Welt der Mosaiken drang die Kreuzigung im ganzen ersten Jahrtausend nicht ein. Überhaupt, nicht deshalb war — nach den alten Begriffen — das Kreuz zum Gotteszeichen geworden, weil der Heiland daran gehangen hatte (so urteilt der unwissende Verstand), son-

dern umgekehrt: weil der Ewige das Kreuz als Sein Zeichen bestimmt hatte, deshalb führte er diese Form der Passion herbei. Unvergeßlich wurde es durch die Blutweihe eingeprägt, daß die Herrschaft dieses Gottes von anderm Wesen war als die der Könige; und dennoch war damit seiner Weltherrschaft das angemessene Erdensinnbild gegeben, wie die Mosaiken und die Kultkreuze es tausendfach vergegenwärtigen, am großartigsten in der Apsis der Apollinariskirche zu Classis bei Ravenna (ca. 550). Der Längsbalken führt von der Erde zum Himmel, der Querbalken vom Aufgang zum Untergang, vom A zum O. Im Kreuzungspunkt aber erscheint das Haupt dessen, von dem Raum und Zeit ausgehen und der nach einem Worte des Epheserbriefes (2, 14) das Doppelte zu Eins gemacht hat. Das ist das Kosmische Kreuz.

Wo Bilder aus dem Evangelium erscheinen, werden sie auf das hin gestaltet, was sie einzig macht. Hoch oben auf dem Triumphbogen, den Papst Xystus III. um 435 für seine große Marienkirche in Rom stiftete, beginnt die Jugendgeschichte des Herrn mit der immer geliebten Szene von Mariens Verkündigung [1]. Unzählige Künstler der späteren Jahrhunderte haben in ihr die Schönheit und Reinheit, die Demut und Ergriffenheit oder die edle Beseligung der Jungfrau nacherlebt, die Jungfrau war ihnen ein Kind ihres Volkes in idealer Sicht, und so wurde der Engel zu einer herrlichen Märchenerscheinung. Für Xystus und seine Werkmeister hätte das wenig getaugt. Sie wollten auf das zeigen, was nur einmal war und im ganzen ungeheuren Weltenlaufe nur das eine Mal sein konnte: die Leibwerdung des Ewigen Sohnes, die Herabkunft des Geistes in den Schoß der Jungfrau, die den Herrn aller Christen gebären sollte. Davon stand ja in ihrem unwahrscheinlichen Buch der Bücher. Demgemäß setzten sie eine weibliche Gestalt in erhabenem Brokatkleid auf einen Thron, die Krone der Erwählten auf dem Haupte, gesammelt und streng nach vorne gewendet. Ihr zur Rechten stellten sie zwei weiß gekleidete Engel, zur Linken ebenfalls, und weiter zur einen Seite bauten sie einen Tempel mit verschlossenem goldenem Tor – jene Porta clausa des Heiligtums, von der Ezechiel bedeutsam geweissagt hatte, kein Mann und einzig Gott der Herr werde sie durchschreiten. Von oben aber ließen sie aus Lichträumen die weiße Taube und, nicht eben groß, den verkündigenden Gabriel dem Haupte der Jungfrau schräg entgegenschweben. Sehr kaiserlich das alles; immerhin hieß Christus

selber der Gesalbte, der Herr, der Basileus. Und ist das Bild nicht ganz leicht zu verstehen – wer versteht denn die Szene selber, die Inkarnation? Die Assistenz der Engel aber, von der die Schrift an vielen Stellen meldete, doch nicht an dieser – die war nicht eigentlich Glaubenssache, die empfand man wirklich in jener alten Christenheit.

Wo die Dinge so erfaßt werden, kann die Darstellung nicht auf Einzelheiten und Bewegungen der Oberfläche ausgehen: auch darum war das Mosaik das richtige Werkmittel. Alles Dramatische wird zur Unmöglichkeit. Denn nicht historische Geschehnisse verewigen will diese Kunst, sondern umgekehrt an dem Ewigen der Geschehnisse ihren Anteil finden. Persönliche Gesichter, vom Augenblick beseeltes Mienenspiel, ›lebenswahre‹ Handlung, gehörten deshalb genau so wenig hierher wie Ausmalung von Räumlichkeiten oder auch nur Studium der Anatomie. Um so leichter konnte man von derlei absehen, als die fortlebende Werktradition der Antike es fürs erste nicht schwer machte, das, was man sagen wollte, nun auch klar und würdig zu sagen. Auf die Länge allerdings mußte dieser Weg zur schemenhaften Entleerung führen, sofern man ihm nicht neue Wendungen gab oder, wie es dann periodisch geschah, neu auf die Antike oder die Natur zurückgriff.

Nur sehr trümmerhaft haben sich die Mosaiken über anderthalb Jahrtausende erhalten; die meisten wurden von der späteren Kirche zerstört und noch die Trümmer vielfach durch Eingriffe verdorben. Das Unvollständige aber verfälscht nun den Eindruck. Denn die Mosaiken geben keine Einzelbilder, als die sie meist übrigblieben und, gemäß den Kunstbegriffen der Neuzeit, aufgefaßt wurden. Vielmehr bauen sie in jeder Kirche ein sinnvolles Ganzes auf. Eine Apsis mit dem Herrn oder seinen Zeichen in der Mitte kann da noch am ehesten für sich allein genommen werden; wohl am machtvollsten findet sich das in der Kosmas- und Damiankirche zu Rom trotz vieler Entstellungen und in dem schon genannten Sant' Apollinare in Classe. Dagegen die biblischen Szenen, meist dem Beschauer weit entrückt, erhalten ihr Leben, ihren eignen Sinn erst aus dem großen Plan, der sie so aneinanderschließt, mit solchen Symbolen sie umrahmt und diesen Platz ihnen zuweist. Einzeln sind sie nur hingeworfene Worte; zusammen fügen sie sich zum Vers, zur Strophe, zum Lied.

Hier wurde nun die wahre Mittätigkeit des Betrachters erweckt. Noch

heute erfährt es der Verstehende dort, wo ein solches Gefüge erhalten blieb wie etwa im Mausoleum der Galla Placidia, oder, zwar geistig weniger durchstaltet, im Baptisterium der Orthodoxen oder, fragmentarisch aber großartig, in San Vitale und Sant' Apollinare Nuovo: alle zu Ravenna. Den vollständigsten Eindruck gewähren dann auf der Höhe des Mittelalters die normannisch-sizilischen Meisterwerke von Palermo und Monreale, so manches Neue hier gleichwie im mittelgriechischen Bereich in die Mosaikkunst eintrat. Da hieß es nun *lesen*. Erst mußte der Herantretende jedes Einzelbild sich zurechtbuchstabieren – hier, das ist der Hirte und Herr zwischen seinen Lämmern, hier stehen Apostelgestalten, die emporbeten, und dort und dort auch; hier zwischen den Weinranken tauchen Heilige aus dem blauen Grunde (aber warum so? und wie viele sind es, und warum diese Zahl, und was wollen die Weinranken?); hier vom Zenit blickt das Zeichen Christi hernieder, umgrenzt von dem A und dem O und eingeschlossen in den Kranz der Unendlichkeit ... Und schon errät der Betrachter Verknüpfungen und erfaßt sie bald deutlicher. Und wenn er sich nun das Ganze klar zu machen beginnt – was ist nicht alles *da* in diesem Raum, wo kein Daumenbreit ohne lichtvolle Zier blieb? Und warum steht dies hier und dies dort und keines kann seinen Platz vertauschen? – so klingt die wahre Melodie in ihm auf. Geheimnisse ergreifen ihn, die, selber unausdenkbar, all sein Denken in Bewegung setzen. Das braucht Zeit, Freiheit und Einsicht. Aber nun kommuniziert er auch mit der hier dargebildeten Welt.

Diese Melodie oder dieser Geist des Ganzen – das sogenannte Programm einer Kirche – wurde von den maßgebenden Persönlichkeiten nicht nach ihrem Belieben oder eignen Einfällen bestimmt, sondern nach ihrem Verständnis für den genauen Sinn ihres Glaubens. Traditionen der Gestaltung bildeten sich aus und festigten sich seit dem 6. Jahrhundert so sehr, daß die Gefahr der Erstarrung die der Willkür weit überwog. Auch die Ikonographie (das heißt ja »die Bildschrift«) der einzelnen Gestalten und Szenen verfestigte sich um so mehr, als die Mosaikkunst schon technisch wenig beweglich ist. Wie ein Seraph auszusehen, wie die drei Könige heranzueilen hatten, das war jedem Werker in ähnlicher Weise bekannt wie jedem Priester die liturgischen Gebärden. Aus dem allen ergab sich das schon Erwähnte von selbst, daß die Werker namenlos blieben; was ja nicht heißt, sie seien an Rang alle gleich gewesen. Persönlichkeit und Ruhm des Künst-

lers fehlten in dieser Welt nicht aus Beschränktheit, sondern weil sie sinnwidrig gewesen wären.
Grundsätzlich macht es allezeit und so auch hier etwas aus, was die Künstler können, welche Schule sie herangebildet hat, welche Mittel sie vorfinden oder selber suchen und einführen; Dinge, die von einer Landschaft und einer Generation zur andern sich wandeln. Wichtig ist das vor allem für die Künstler selbst. Aber das Erste und Letzte ist doch immer, und für den Betrachter auch das Herz- und Mittelstück, welche Ideen und Gestalten vor dem inneren Auge stehen, welche Bilder und Szenen, welche Erscheinungen einer höheren Welt. Diese fordern, was ihnen gemäß ist, sie erzeugen damit im Künstler die Kunstmittel und bestimmen, was die Kunst im Lebensgesamt zu sein habe. Der Künstler ist der Vollziehende und allein als solcher schöpferisch; er ›macht‹ eigentlich nichts. So war es bei den klassischen Griechen wie bei den alten Christen, so auch im Mittelalter.
Die Mosaikkunst wird gewöhnlich als ›byzantinisch‹ bezeichnet — insofern mit Recht, als Konstantinopel in ihrem Zeichen begründet wurde, sie weiterbildete und bis zu seinem späten Ende besonders pflegte. Aber der Name erweckt die schiefe Vorstellung, die christlichen Mosaiken seien rein östliches Werk und östlichen Wesens. In Wahrheit fanden sie, anderthalb Jahrhunderte bevor Byzanz unter Justinian seinen eigenen Charakter ausprägte, ihren Nährgrund in Rom, Mailand und Ravenna genau so gut wie in den griechischen Gebieten des Imperiums. Griechisch und östlich waren sie in ungefähr dem gleichen Sinne wie das Christentum selber: deshalb sprechen wir denn doch von einem römischen Christentum. So ging vorher, also in der vorchristlichen Zeit, die Bau- und Bildkunst der Römer weithin von der hellenistischen aus und bediente sich griechischer Werker: und gleichwohl ergab es römische Kunst. — Als byzantinisch erscheint namentlich die Statik, die die Mosaiken kennzeichnet und die von fern her, ähnlich wie die altägyptische, den Eindruck zeitentrückter Monotonie erweckt. In der Tat, diese Statik gehört zu Byzanz auf eine besondere Weise, ein merklicher Gegensatz zum alten Griechentum wie zum Abendland. Und doch gehört auch zum Papsttum wesenhaft ein statisches Element und gilt da als eigentlich römisch, ebenfalls mit vielem historischen Recht. Wie die römische Kunst einst im Rundbogen eine statische Urform geschaffen hatte und nun im Mosaik an einer statischen Bildform mitschuf, so war ein Geist

der Statik römisches Erbe: nicht eben von Romulus und Cäsar, aber von Numa und Augustus her; ein Erbe nicht der Eroberer und Tribunen, aber der Patres, der Pontifices, der Juristen; nicht der aufgenommenen Olympier, aber der heimischen Erd- und Herdgötter.

Der Ansatz für das Mittelalter tritt nun heraus. Dessen romanischer und gar gotischer Stil springen von der altchristlichen Kunst ab und zeigen dabei eine Vielfalt, eine Bereitschaft zum immer Neuen, die mit der zeitentrückten Überwirklichkeit jener musivischen Spätantike wenig gemein hat. Dennoch, wie die romanische Kirche von der altchristlichen Basilika ausging, so galt ihr und zunächst sogar noch der eigenwilligen Gotik die Tradition als heiliges Gesetz; die Liturgie, der die Bauten und ihr Schmuck dienten, war in den Grundzügen die gleiche wie einst; den Geist des Christentums selber suchte man von jenen Vätern her zu erfassen, in deren Bereich die altchristliche Kunst ihre feste Formensprache ausgebildet hatte. Niemand dachte daran, als historische Erzeugnisse einer andern, nun nicht mehr maßgeblichen Zeit jene römischen Kirchen zu betrachten, zu denen das Abendland wallfahrtete: die alte Peterskirche, die Basiliken des Lateran, Sankt Pauls vor den Mauern, der Großen Maria und zwanzig andere aus den Zeiten eines Damasus, Leos und noch Gregors des Großen, aufrecht wie sie noch standen. Und zudem zeigte Byzanz, auf das man nicht mit Liebe, aber mit Lerneifer sah, die gleiche Kunst in gegenwärtiger Fortübung.

Wenn die Mosaiken – hier als Idealwerk der alten Kunst herausgehoben – vom Evangelium ausstrahlten, so blieb immer offen, daß der gleiche Strahl in andern Menschen und in andrer Entfernung von seinem Ursprung andre Gestaltungen hervorrief. So hat das Mittelalter das ihm ehrwürdige Alte sich eingeschmolzen und die ihm natürliche Kunst verwirklicht. Indessen einiges von dem Alten lebte mit seinem eignen Pulsschlag fort und fand auf der Höhe des Mittelalters so bedeutende Neugestaltungen, daß die romanisch-gotische Zeit von daher nicht nur bereichert, sondern in ihrem Gefüge überhaupt erst vollendet wurde. Das sind außer schlecht erhaltenen Wandmalereien und vielen Werken der Kleinkunst vornehmlich die mittelalterlichen Mosaiken von Rom und Sizilien, von Venedig, Lucca und Florenz.

[1] Mariae Verkündigung um 435. Rom, S. Maria Maggiore, am Triumphbogen.

DIE VISUELLE DEUTUNG DER WELT

Julián Marías

Immer wurde das Denken von Bildern und Metaphern des Schauens begleitet. Wenigstens im Abendland pflegte der Mensch zu glauben und zu vermuten, daß das Erkennen einer Sache deren Erblicken gleichkomme. Der griechische νοῦς, dessen Übersetzung so problematisch ist, wenn man seinen streng auf das Erkennen gerichteten Sinn ausdrücken will, bedeutet zunächst einmal *Schau.* Und welche verborgensten Bedeutungen νοεῖν auch haben mag, seine Grundbedeutung, auf der die übrigen mittels verschiedener Übertragungen beruhen, ist *sehen.* Dasselbe ist der Fall mit dem so berühmten Wort θεωρία, und die Lateiner greifen — wenn auch mit deutlichen Abschattierungen — die gleiche optische Metapher auf, sprechen von *contemplatio* und übersetzen den hellenischen βίος θεωρητικός mit *vita contemplativa*[1]. ἰδέα und εἶδος, zwei dem Bereich des Sehens entliehene Wörter — »Anblick«, »was man sieht« —, sind innerhalb des philosophischen Wortschatzes äußerst zeugungsfähig: Idee als Wirklichkeit, Idee als geistiges Werkzeug, das englische *idea,* das mit »Vorstellung« fast gleichgesetzt werden kann. Sodann in der lateinischen Übersetzung *species* mit der entsprechenden visuellen Wurzel und der ganzen Nachkommenschaft: Spekulation, Inspektion, Aspekt, Respekt. Und andererseits der *Skeptiker* — der mißtrauisch nach beiden Seiten schaut — und ein wenig später »betrachten« = »überlegen«.

All dies gipfelt natürlich in der Gleichsetzung des Wissens mit der Metapher des Lichtes: φῶς, und deren Ableitungen φαίνεσθαι und φαινόμενον, in der Dualität von Licht und Schatten im platonischen Höhlengleichnis, in der Lehre vom *lumen naturale,* in den Bildern des Lichtes, die sich häufen, wenn der Mensch den Eindruck hat, daß er wahrhaftig erkennt, so etwa im 18. Jahrhundert — span. Ilustración, Aufklärung, engl. Enlightenment — und in den konträren Bildern der entgegengesetzten Epochen: Obskurantismus, Dark Ages[2].

Jedoch verspürte man auch häufig das Ungenügende des Visuellen, das Ungerechtfertigte einer solchen Ausnahmestellung, oder doch wenigstens

der unbedingten Vorherrschaft der Metaphern des Schauens dort, wo man das Erkennen erklären wollte. Die Notwendigkeit, das von den Augen Gesehene durch das von den übrigen Sinnen Erfaßte zu vervollständigen, ist zu einleuchtend, als daß man eigens darauf bestehen müßte. Und man ist sich darüber klar, daß die einseitige metaphorische Deutung des Erkennens als optischer Wirklichkeit ganz entscheidende Dimensionen beiseite läßt, die in ein Gesamterleben desselben einbezogen werden müßten.

Das Verhältnis zwischen Glauben und Gehör — fides ex auditu —, das hartnäckige Bestehen des Aristoteles auf dem Phänomen des Tastsinnes (ἁφή) oder seiner Gleichsetzung der Seele mit der Hand(ἡ ψυχὴ ὥσπερ ἡ χείρ ἐστιν[3]); der Zusammenhang zwischen *sapere* und *sapor*, und von *sapiens* und *sapientia* mit dem Unterscheidungsvermögen der *sapores;* die Bilder des Schmeckens, Riechens, Hörens als Verweise auf das mystische Erkennen, angefangen von den »unsagbaren Worten« — ἄρρητα ῥήματα — des heiligen Paulus oder der »tönenden Einsamkeit« des heiligen Johannes vom Kreuz bis zu seinem »Granatapfelmost« oder zur metaphorischen Übertragung des Geschlechtlichen auf das Erkennen — all das sind Beispiele, aus denen man das Ungenügen am Visuellen herausspürt. Aber man vergesse nicht, daß Paulus, der davon spricht, Gott »blindlings« zu suchen, wieder nach Bildern des Schauens greift, wenn er sich auf dessen Auffinden, auf sein tatsächliches Erkennen bezieht, sei es »im Spiegel und Rätsel« während des irdischen Lebens oder »von Angesicht zu Angesicht« im anderen. Und von dem unsichtbaren Wesen Gottes sagt er ausdrücklich, daß durch die geschaffenen Dinge hindurch »*intellecta conspiciuntur*« (τὰ ἀόρατα … νοούμενα καθορᾶται[4]).

Ist dieser Vorrang der visuellen oder dem Sehen verhafteten Auffassung vom Erkennen nicht übertrieben? Ist es denn nicht klar, daß ihr ein Element der Willkür, ja der Launenhaftigkeit innewohnt? Es kann doch offenbar nicht bestritten werden, daß man in die Auffassung und sogar in das Erleben des Wissens auch andere Sinne als nur das Sehvermögen einbeziehen muß. Und doch haben die Dinge, die sind, d. h. diejenigen, die im aristotelischen Sinne nicht nur einen oder zwei oder drei Tage sind, sondern die dauern und fortbestehen, gewöhnlich ihre Berechtigung. Besteht nun irgendein Grund, der das gewaltige Übergewicht der visuellen Deutung des Wissens und folglich der gewußten Wirklichkeit erklären kann?

In den ersten Zeilen seiner »*Metaphysik*« stößt Aristoteles auf den Vorrang der visuellen Weise der Wahrnehmung vor den übrigen und gibt eine Erklärung dafür: Er sagt, »sie weist viele Unterscheidungen auf« (πολλὰς δηλοῖ διαφοράς[5]). Wenn die Hauptaufgabe des Wissens darin besteht, zu unterscheiden, abzuheben, zu sondern, so scheint das Sehen das ihm am nächsten kommende Vermögen zu sein, dasjenige, welches in seiner Sphäre diese Tätigkeit des Sonderns, des Sichtens und Siebens, worin das Urteil und das Urteilen (κρίσις, κρίνειν) ja bestehen, am vollendetsten erfüllt. Doch ist dies nicht genügend und auf jeden Fall nicht entscheidend. Meiner Meinung nach gibt es eine viel tiefer gründende Dimension, die bewirkt, daß der Gesichtssinn tatsächlich bevorzugt wird, daß also die wenn auch nicht ausschließlich, so doch überwiegend visuelle Deutung des Wissens um die Wirklichkeit ihre Berechtigung besitzt.

Der Gesichtssinn ist wirklich ganz spezifisch der *Sinn für die Welt*, oder, wenn man so will, der *Welthaftigkeit* (span. »mundanidad«). Die übrigen Sinne vermitteln uns »Dinge« oder Bestandteile von Dingen: ihre Körperlichkeit, Temperatur, Weichheit oder Härte, ihre Konsistenz und ihren Geschmack, die »Stimme«,die aus ihnen dringt, den Geruch, den sie »von sich geben« oder »ausatmen«, oder ihren diffusen Geruch überhaupt, ihren Geschmack usw. Und diese Weisen des Gegenwärtigseins fügen sich aus den allgemein bekannten Formen zusammen und verknüpfen sich miteinander. *Auch* der Gesichtssinn verhält sich so. Natürlich verhält er sich oft nur wie ein zusätzlicher Sinn. Gewöhnlich studiert man auch das Phänomen des Sehens eben in bezug auf diese Vergegenwärtigung von Dingen oder Bestandteilen, konkret gesagt: *Aspekten*. Aber dieser Bezug ist nicht der einzige und vor allem nicht der wesentliche. Insbesondere besteht in ihm nicht die eigentliche und primäre Aufgabe des Sehens. Das Charakteristische der übrigen Sinne liegt darin, daß sie in jedem Falle ein individuelles Ding oder etwas von diesem Herrührendes vermitteln: den Apfel, den ich berühre, den Geruch der Rose, die Stimme des Freundes oder das Geräusch des vorüberfahrenden Autos, den Geschmack des Weines, den ich gerade trinke. Wenn uns die Sinne eine Vielfalt von Dingen aufzeigen, muß dies nacheinander oder doch wenigstens irgendwie vereinzelt erfolgen: Ich kann die Äpfel eines Korbes nacheinander berühren, nacheinander die Stimmen verschiedener sich unterhaltender Personen hören usw. Auch kann ich

gleichzeitig mit meiner rechten Hand die Finger der linken oder die einer fremden Hand berühren, aber doch so, daß ich jeden einzelnen berücksichtige. Wenn dies nicht der Fall ist, entsteht ein Eindruck der Verworrenheit ähnlich dem, den das Tosen der Wellen oder einer Menschenmenge in mir erweckt, oder der entsteht, wenn ich einem Orchester zuhöre, ohne die einzelnen Instrumente zu unterscheiden, oder wenn ich in ein Zimmer eintrete, das von einem diffusen Geruch, Tabakrauch etwa, durchzogen ist. Der Gesichtssinn verhält sich auch so, aber erst in zweiter Linie, d. h., wenn er sich abstrakt verhält. Denn unter normalen Umständen vermittelt er eine Mehrheit von Dingen *gleichzeitig*, und nicht nur eine Summe oder eine bloße Anhäufung derselben, sondern einen *organischen Zusammenhang*. Die Bestandteile des »Gesehenen« erscheinen durch ein System gegenseitiger Beziehungen ineinander verwoben. Mit anderen Worten, sie bilden ein Blickfeld, und jedes Ding erscheint, wenn man es für sich allein betrachtet, innerhalb eines Lichthofes oder Umkreises *unbeachteter* – und in gewissem Sinne *mit*gesehener – visueller Wirklichkeiten. Wir können sagen, daß das Sehvermögen immer über die Dinge hinausgeht, daß es die Dinge als solche transzendiert, um zu deren Kontext oder Blickfeld vorzudringen. Aber am meisten interessiert daran nicht die einfache Mehrheit der Elemente, die es bilden, sondern seine Eigentümlichkeit, so aufzutreten, als ob es ihnen vorausginge. Mit anderen Worten: die dem Blickfeld eigene Struktur ist nicht die einer Häufung, sondern eine solche des »*in*« und folglich eine des »*mit*«, d. h. eine des Umkreises. Das Sehen erblickt die verschiedenen Dinge *in* einem Sehfeld, und deshalb bilden sie *mit* anderen einen *Zusammenhang*. Es ist die urspüngliche Struktur der Welt als eine von den Dingen verschiedene und diesen vorangehende Wirklichkeit. Aber es geht nicht nur darum. Der bloße »Umkreis« erschöpft die Wesensmerkmale des Sehens nichts. Es verleiht seinen einzelnen Bestandteilen außerdem eine *Gliederung*. Die Perspektive ist die Struktur des wirklichen Sehens selbst. Während das gleichzeitige Hören mehrerer Töne leicht Verwirrung stiften kann und es nur einem geübten Ohr und ziemlicher Aufmerksamkeit gelingt, in die Vielfalt Ordnung zu bringen, *gliedert* sich das Blickfeld durch eine ganz bestimmte, es konstituierende Perspektive auf. Das ist eine weitere Bedingung der Welthaftigkeit als solcher. Wenn man den »gespenstischen« Charakter, den die visuelle Wahrnehmung haben

kann, hervorhebt, ihre »Unwirklichkeit« gegenüber der mit dem Tasten oder Schmecken einhergehender Wirklichkeit, wenn man darauf verweist, daß sich das »Gesehene« im Prinzip auf bloße »Gegenständlichkeit« beschränkt, neigt man dazu, zwei Dinge zu vergessen: einmal, daß die »Wirklichkeit«, wie sie z. B. von den Gegenständen des Tastsinnes vermittelt wird, in beträchtlichem Maße von ihrer Verknüpfung mit der visuellen Wahrnehmung herrührt. Ich möchte damit sagen, daß das visuelle Auffinden der Dinge in einem Feld oder in einer Welt, in einer gegliederten Perspektive, ihnen eine Wirklichkeit verleiht, die der Tastsinn alsdann bestätigt, oder, wenn ich mich so ausdrücken darf, in seinen Besitz übernimmt. Erst die Eingliederung in einen Umkreis oder einen Kontext, die im Sehen offenbar wird, verleiht den gehörten, betasteten oder geschmeckten Dingen, deren Begegnung gewöhnlich nicht in erster Linie auf diesen Ebenen erfolgt, Wirklichkeit. Sodann neigt man auch dazu, außer acht zu lassen oder zu vergessen, daß dieses Schauen nicht ausschließlich ein visuelles Phänomen ist. Damit möchte ich sagen, daß das wirkliche Sehen als menschliche Tätigkeit und nicht als Phänomen eines psychologischen Laboratoriums eine Muskularkomponente aufweist: Anpassung bzw. Bewegungen der Augen und sogar des Kopfes, um sich zu orientieren und das Sehfeld zu überfliegen, Lichtregulierung, Bemühungen um Aufmerksamkeit usw. Wenn der Mensch von Idee, Intuition oder Evidenz spricht, wenn er sich auf das Licht des Verstandes bezieht oder irgendwelche Bilder des Schauens gebraucht, um das Wissen zu bezeichnen, bezieht er alles, was zum wirklichen Schauen gehört, bei dem die bloß »gespenstische« Gegenwart von Gegenständen nur ein Grenzfall ist, in diese Bilder mit ein.

Die anatomische Struktur des menschlichen Sehapparates bestärkt geradezu die Bezogenheit des Sehens auf Welt und Wirklichkeit als solche. Allein schon die Lage der beiden Augen auf einer Ebene und die geradlinige Fortpflanzung des Lichtes erzeugen automatisch eine Gliederung und eine Struktur im Sehfeld und folglich in der Welt. Vorne und hinten, rechts und links, oben und unten, nah und fern treten beim Sehen in voller Unmittelbarkeit und Klarheit, bei den übrigen Sinnen dagegen nur in rückständiger oder rudimentärer, auf jeden Fall unbestimmter, Form auf. Vor allem offenbaren sich die grundlegenden Strukturen des *Hier*, *Da* und *Dort*[6] in erster Linie im Visuellen. Tast-, Geschmacks- und Geruchssinn

sind Sinne der Unmittelbarkeit. Das Gehör setzt das Auftreten der Ferne voraus. Aber vergessen wir nicht, daß das Gehör für sich allein der Sinn größter Unwirklichkeit ist – nicht zufällig ist die akustische Kunst, die Musik, gegenstandslos. Sie besteht geradezu in der Befreiung von der Gegenständlichkeit. Nur das Sehen macht die für die anderen Sinne abwesenden, d. h. fernen Dinge gegenwärtig. Und diese Gegenwart besteht nicht einfach darin, daß sie die Ferne unterdrückt oder gar vernichtet. Ganz im Gegenteil: Das Sehen macht uns gegenwärtig, was *nicht hier, sondern da oder dort ist,* d. h. die visuelle Gegenwart setzt die Ferne als solche. Nur im Ausnahmefall, wenn sich aus Mangel an Bezugspunkten die lebendige Wirklichkeit der *Ferne* nicht einstellt – wenn man etwa die Sterne sieht –, erscheint das einfache und absolute Dort, das eben immer durch die Abwesenheit von Zwischenbezügen zwischen dem Hier und ihm bestimmt ist.

Und diese qualitative Struktur des Sehens hat eine quantitative Folge, die sich ihrerseits in einem neuen Sinne in eine qualitative verwandelt: die ungeheure Erweiterung des Repertoires wahrgenommenen Dinge. Während uns die unmittelbaren Sinne auf unseren Körper und seine nächste Nachbarschaft verweisen, erweitert das Sehen den Horizont und bereichert unvergleichlich unsere Möglichkeiten. Das Wesensmerkmal, *Repertoire* zu sein, das die Welt aufweist, erscheint dank des Sehvermögens in einer für die vorsorgende Tätigkeit des Menschen ausreichenden Weise.

Doch gibt es noch einen anderen Aspekt, durch den das Sehen sich mit noch größerer Klarheit als Organ für die Welthaftigkeit enthüllt. Dabei beziehe ich mich auf das Auftreten der Weisen der Verneinung als etwas Positivem. Die übrigen Sinne vermitteln uns entweder tatsächliche Wirklichkeiten, oder aber sie funktionieren einfach nicht. Ich höre, taste, rieche oder schmecke *etwas,* oder aber ich übe diese Sinnestätigkeiten nicht aus (in dem Maße, in dem das Tastempfinden keinen konkreten Bezug zu einem bestimmten Gegenstand aufweist, ist es in ständigem Wechsel und immer positiv: ich fühle mich, und ich fühle mich auf die eine oder die andere Art). Mit dem Sehen verhält es sich nicht nur so. Das Sichtbare ist immer mit dem Unsichtbaren verbunden. Und das Unsichtbare ist nicht einfach »was man nicht sieht«, sondern »was man« – wenigstens hic et nunc – »nicht sehen kann«. Der Aufbau des Sehfeldes, der durch die Perspektive

oder den Blickpunkt bestimmt wird *und* auch durch die Struktur der Dinge — man vergesse dies nicht —, stellt eine höchst komplexe zusammenhängende und veränderliche Gliederung (man merke sich alle diese Züge) zwischen seinen Elementen dar, je nach deren Sichtbarkeit oder Unsichtbarkeit. Die einen Dinge *verdecken* die anderen. Die lebendige Bestimmung des Verborgenen oder Versteckten hat in erster Linie eine visuelle Bedeutung. Schließlich gibt es noch die radikale Form der Unsichtbarkeit, nämlich den Lichtmangel, d. h., mit lebendigen Worten ausgedrückt, die Dunkelheit, die Finsternis, die nicht, wie einige Scholastiker denken, ein *ens rationis* ist — dies wird sie vielleicht vom Gesichtspunkt der Physik aus sein — sondern eine positive lebendige Wirklichkeit, der ich begegne, und mit der ich wie mit jeder anderen rechnen muß. In meinem Leben finde ich die Finsternis als irreduktible Wirklichkeit vor, die außerdem Gegenstand visueller Wahrnehmung ist. Und die Finsternis ist nicht mehr und nicht weniger als das Abbild des *Nichts*, wahrscheinlich sein psychischer und geschichtlicher Ursprung. Das Nichts als positive Wirklichkeit, als Verneinung der Wirklichkeit, hält sich in ihr und hängt von ihr ab. Es ist folglich die positive Wirklichkeit, die die totale Verneinung ihrer selbst enthält. Analog ist die Finsternis die Form sichtbarer — oder visueller — Gegenwart der Unsichtbarkeit selbst. Indem wir der Finsternis gegenüber die Augen öffnen, *sehen wir, was man nicht sieht.* (Die einzige Wirklichkeit, die in anderen Sinnesphären eine gewisse Analogie hiermit hat, ist das Schweigen, aber in sehr viel schwächerer Form und mit entscheidenden Unterschieden, die hier zu analysieren und im einzelnen aufzuzeigen nicht der Ort ist.)

Schließlich gibt es eine Dimension der Welt, die, da sie die Grundbedingung des menschlichen Lebens ist, über alle Sinne hinausgeht und sie alle durchdringt, jedoch gerade im Sehen eine ausgezeichnete Konkretion erfährt: die Zeit. Die Zeitlichkeit wird zwar durch alle Sinne hindurch und nie nur mit dem Sehen erlebt. Jedoch bringt das Sehen ein entscheidendes Element mit hinzu: ihre Aufgliederung. Der Tag und die Nacht, die in erster Linie in visueller Form und nur sehr sekundär und verschwommen in den übrigen Sinnen offenbar werden, sind die erste metaphorische Übertragung des zeitlichen Rhythmus, der Dauer im strikten Sinne und der Aufteilung der Zeit. Diese entscheidende Form des menschlichen Lebens,

die wir »die gezählten Tage« [7] nennen, wird am stärksten im Sehen gegenwärtig. Man stelle sich sämtliche Folgen vor, die dies für die Struktur des Gedächtnisses und mehr noch für den Mechanismus des Vorgreifens, das Planens, und folglich für die tatsächliche Wirklichkeit des Lebens hat.
Unter dem, was ich Bestimmungen der *empirischen Struktur* des menschlichen Lebens [8] nenne, nimmt das Sehen den ersten Platz ein, weil mit ihm, wenn nicht die Welthaftigkeit in absolutem Sinne, so doch die konkrete empirische Struktur des *menschlichen* Weltempfindens verbunden ist.
Aber man stößt sofort auf einen Einwand. Und der Blinde? Kann man sagen, der Blinde sei nicht in einer Welt, oder wenigstens, er sei in einer anderen Welt als die Sehenden? Ist die Struktur der Welthaftigkeit des Blinden anders? Genügt es nicht zu sagen, er erfasse die Welt – die gleiche Welt – auf eine andere Weise, vielleicht ärmer, schwankender, aber doch immer sie selbst? Auf diesen Einwand würde ich antworten, daß ich seinen Inhalt gelten ließe, jedoch bestritte, daß er ein Einwand gegen das eben Gesagte sei. Der Blinde lebt in der gleichen Welt wie die Sehenden. Er hat die gleiche Struktur des Weltempfindens. Wie ist dies möglich, wenn es doch gewiß ist, daß das Weltempfinden als solches – wohl verstanden das unserer Welt – das Sehen ist? Einfach deshalb, weil, mit lebendigen – nicht physiologischen oder psychologischen – Worten ausgedrückt, *der Blinde eine visuelle Welt besitzt.* Der Blinde ist in einer sehenden Gesellschaft. Die Welt ist nicht ausschließlich und in erster Linie ein Repertoire physischer, von den Sinnen wahrgenommener Dinge, sondern ein solches menschlicher Wirklichkeiten, die von der Gesellschaft gedeutet werden. Sie ist eine geschichtliche und gesellschaftliche Wirklichkeit. Die Deutungen, die dem Blinden seit seiner Geburt – selbst wenn er sogar von Geburt an blind ist – vermittelt werden, sind visueller Natur. Die Strukturen – einschließlich der physischen – seiner Welt sind kraft des Sehens – wir könnten sagen im *Hinblick* auf das Sehen – vorhanden. Die Sprache, die Bilder, die Metaphern, einschließlich vieler logischer Zusammenhänge, sind auf das Sehen bezogen. Dem Blinden fehlt natürlich die Sinneswahrnehmung für dies alles, er *sieht* es nicht, aber er lebt mit all diesen visuellen Strukturen. Der Blinde lebt buchstäblich in einer visuellen Welt, die er mit den Augen der übrigen sieht, d. h. mit dem, was sein Leben an das Leben der Allgemeinheit bindet. Die Gesellschaft ist der Blindenführer.

Man stelle sich den Unterschied zwischen einem Blinden – einem blinden Individuum – vor und dem, was eine blinde Gattung wäre, d. h., was der Mensch wäre, wenn er nicht sehen könnte, wenn seine empirische Struktur das Sehen nicht einschlösse. Es ist klar, daß das Individiuum der blinden Gattung sich sehr viel mehr von dem Blinden unserer Gattung unterscheiden würde, als dieser sich von dem normalen, mit dem Sehvermögen ausgestatteten Menschen unterscheidet. Und dies kann dazu beitragen, die Verbindung der somatischen Elemente – derjenigen der Wahrnehmung zum Beispiel – mit den gesellschaftlichen – Ideen, Glaubensgewohnheiten, Bräuche, Sprache, logische Bezüge usw. – bei der Bildung einer empirischen Struktur verständlich zu machen.
Die traditionellen Rechtfertigungen des Vorranges des Sehens vor den übrigen Sinnen waren ungenügend. Aber der Vorrang selbst ist voll berechtigt. Der Grund dafür liegt darin, daß das Denken sich immer darauf versteift hat, mit den Dingen umzugehen, und vom Gesichtspunkt der Dinge aus gesehen ist der Vorrang des Sehens vor dem Tasten, Hören oder Schmecken von zweitrangiger Bedeutung. Es geht aber nicht um die Dinge, sondern um die *Welt* und die *Welthaftigkeit*. Und da das Sehen der spezifische Sinn für die Welt ist, bestätigt und rechtfertigt es die historische Gültigkeit ihrer visuellen Deutung.

(Aus dem Spanischen übersetzt von Jürgen Olbert)

[1] Vgl. meine »Introducción a la Filosofía«, V, 44: »Las interpretaciones de la razón«. Madrid 1947. – [2] Vgl. Ortega y Gasset: »Meditaciones del Quijote«. Comentario de Julián Marías. Meditación preliminar, 12: »La luz como imperativo«. 120 ss. (texto) y 354 ss. (comentario). Der Text von Ortega ist von 1914. (Madrid 1957.) – [3] »De Anima«, III, 8, 432 a 1. – [4] »Römer«, I, 20. – [5] »Metaphysik«, I, 1, 980 a 27. – [6] Vgl. das postume Buch von Ortega: »El hombre y la gente« (Madrid 1957), v. a. das Kap. VI. – [7] Vgl. »Introducción a la Filosofía«, X, 77. – [8] Vgl. meine Studie »La vida humana y su estructura empírica«, veröffentlicht in den »Akten des XI. Internationalen Kongresses für Philosophie« und aufgenommen in meine »Ensayos de teoría« (Barcelona 1954). Vgl. auch »La psiquiatría vista desde la filosofía«, ibid.

LYRIK DER ANGELSACHSEN

Gisbert Kranz

I

Zu den Geistesprovinzen, die außerhalb enger Fachkreise völlig unbekannt blieben, gehört auch die angelsächsische Poesie. Von ihren Schätzen wurde einzig das Beowulf-Epos durch Übersetzungen und Bearbeitungen den Freunden alter Mythen nahegebracht. Alle anderen Kostbarkeiten der angelsächsischen Dichtung harren noch ihrer Entdekkung. Ungeahnte Schönheiten, denen der Staub von zwölf Jahrhunderten nichts anzuhaben vermochte, warten auf eine Hand, die sie ans Licht hebt. Unsere Neugier, durch den Reiz des Fremdartigen angezogen, weicht bald der Überraschung, mit der wir vertraute Urbilder und Figuren wiedererkennen, und der Freude über Töne, deren Menschlichkeit auch unser Herz ergreift.

Vergegenwärtigen wir uns die aristokratisch-bäuerliche Gesellschaft, auf deren Boden diese hohe Kunst erwuchs; denken wir daran, wer diese Lieder schuf, für wen sie bestimmt waren und wer sie uns überlieferte, so sehen wir den »Skop« von Hof zu Hof ziehn, um zur Harfe und mit mimischer Unterstreichung Ruhm und Heldentaten seiner Gastgeber und ihrer Ahnen zu besingen. Bei keinem Fest in der Methalle durfte er fehlen. Wohin er auch kam, war er hoher Achtung gewiß. In ihm dürfen wir den ältesten Vertreter nicht nur der Dichtung, sondern auch der Musik, der Historie und der Schauspielkunst des Nordens erblicken. Was der fahrende Sänger mündlich vorbrachte, wäre uns nicht überliefert worden, wenn nicht der Mönch es aufgeschrieben hätte. Da dieser dabei auswählend und umgestaltend verfuhr, ist der erhaltende Bestand unvollständig und nicht mehr ursprünglich. Das Heldenlied wurde so sehr mit Elementen aus der Bibel und aus Vergil verquickt, daß schon die angelsächsische Dichtung jene Einheit von Antike, Germanentum und Christentum zeigt, die für die ganze abendländische Kultur bezeichnend ist. Dennoch beweist die Gestalt dieser Dichtung, daß sie noch genug des Urtümlichen bewahrt.

Die angelsächsische Sprache war geeignet zur Entfaltung höchster literarischer Qualitäten. Ihre volltönenden Endungssilben verleihen dem Ausdruck Gewicht und gestatten dem Satzbau Freiheit. Ihr Reichtum an Synonymen ermöglicht solche Mannigfaltigkeit, daß zum Beispiel im Beowulf-Epos für »Held« und »Fürst« siebenunddreißig, für »Meer« siebzehn Wörter stehen. Die Eigentümlichkeiten der Sprache steigert die Dichtung durch ihren Stil: das Hervortreten der Konsonanten durch Alliteration, die Freiheit der Wortstellung durch eigenwilligen Satzbau, die unbegrenzte Fähigkeit, Komposita zu bilden, durch das Stilmittel der Umschreibung. Schiff heißt Wogenroß, Meer heißt Schiffstraße. Nicht anschauliches Malen, sondern packender Ausdruck wird erstrebt. Expressionistische Gebärden geben selbst epischer Darstellung einen lyrischen Charakter. Die Ausdruckskraft von Sprache und Stil wird durch die Metrik noch verstärkt. Allgemein, auch in der Lyrik, herrscht die epische Langzeile, deren zwei Hälften, An- und Abvers, der Stabreim bindet. Dieser Vers hebt die bedeutungsschweren Wörter durch Gleichklang und Betonung hervor und wirkt so nicht wie der Endreim melodisch, sondern emphatisch, nicht sich wiegend, sich schwingend, sondern gehämmert, gezackt. In seinem Gewande bewegt sich die Dichtung mit schwerem, wuchtigem Schritt, widerhallend von Keulenschlag und Schwerterklang und Speerekrachen.
Solche Form ist den Gegenständen angelsächsischer Poesie gemäß: Die wilde Natur, das gewaltige Schicksal, der kampfstarke Held, der majestätische Gott — das sind die Themen des Barden, der das Elementare und Erhabene liebt. Doch ist die Dichtung der Angelsachsen keineswegs so knorrig und hart wie die verwandte altisländische Dichtung. Eine merkwürdige seelische Weichheit zeichnet sie aus, die sich vor allem äußert in schwermütigen Stimmungen. Diese Schwermut ist der übrigen Germania fremd. Ihr Anlaß war die im England des achten und neunten Jahrhunderts besonders stark und mannigfach erfahrene Unsicherheit des Daseins. »Die Gesundheit war vom Hunger bedroht, das Leben vom Wolf, die Freiheit vom Dänen und die Seele vom Teufel« (Schücking). Mönchisch-asketische Lehre von der Nichtigkeit der Welt mag eingewirkt haben. Doch der eigentliche Grund der angelsächsischen Schwermut ist wohl die Vereinigung von germanisch-grüblerischem Pessimismus und keltisch-weicher Melancholie im Charakter des Volkes.

In ihrer Dichtung offenbarten die Angelsachsen die Tiefen ihrer Seele. Sie schämten sich nicht ihrer Tränen und verbargen nicht ihre Angst. Der übermenschlich-unmenschliche Heroismus altnordischer Helden berührte sie nicht. Ihr Maß war das Maß des Menschen.

II

Der erste uns mit Namen bekannte Dichter der Angelsachsen war *Caedmon,* über den wir durch Beda unterrichtet sind. Er lebte im siebenten Jahrhundert als Kuhhirt auf dem Gehöft des nordhumbrischen Klosters Whitby, das auf hoher Klippe dicht am Meere lag. Er scheint ein beschränkter Mann gewesen zu sein, denn Beda sagt, er habe, obwohl schon vorgerückten Alters, nicht einmal ein Lied singen können. Das galt offenbar selbst unter Landarbeitern als ein Mangel. »Denn wenn man bei Trinkgelagen recht lustig sein wollte, ließ man die Harfe herumgehn, daß jeder eins singen sollte. Wenn aber Caedmon die Harfe nahekommen sah, stahl er sich aus Scham hinweg und ging heim. Als er wieder einmal den Festsaal verlassen und sich im Rinderstall, dessen Wartung ihm für die Nacht oblag, zur Ruh gelegt hatte und eingeschlafen war, da erschien ihm ein Mann im Traum, grüßte ihn und redete ihn mit seinem Namen an: ›Caedmon, sing mir etwas vor!‹ Da entgegnete er: ›Ich kann ja gar nicht singen. Deshalb ging ich vom Gelage fort und zog mich hierher zurück.‹ Wieder sprach der andere: ›Doch, du kannst singen.‹ Da fragte Caedmon: ›Was soll ich denn singen?‹ Da sprach er: ›Sing mir die Schöpfung!‹ Kaum hatte er diese Antwort bekommen, als er sogleich zu singen anhub zum Preise Gottes des Schöpfers, Verse und Worte, die er nie gehört, in dieser Weise:

Nun solln wir verherrlichen   Himmelreichs Herrn,
Des Meisters Macht   und Seine Weisheit,
Werk des Licht-Vaters: Jedweden Wunders
Anfang legte Er,   der ewige Herr.
Erst schuf Er   den Erdenkindern
Den Himmel zum Helmdach,   der heilige Schöpfer,
Dann Midgard, den Hüter   des Menschengeschlechts,
Der ewige Herr.   Dann ließ entstehen
Völkern Festland   Fürst der Allmächtige.

Da erwachte er vom Schlafe und hatte noch alles im Gedächtnis, was er im Traume gesungen. Und er fügte diesen Worten sogleich noch manches Wort in derselben Weise eines gottwürdigen Liedes hinzu. Und am nächsten Morgen ging er zum Gutsverwalter, der sein Vorgesetzter war, und sagte ihm, welche Gabe er empfangen hatte. Der leitete ihn sogleich zur Äbtissin und tat ihr dies kund. Da ließ sie alle Gelehrten sich versammeln und stellte ihnen Caedmon vor, der seinen Traum erzählen und das Lied singen mußte, und fragte nach ihrem Urteil, woher dies gekommen sein könnte. Da erkannten sie alle, daß ihm vom Herrn selbst die himmlische Gabe verliehen ward. Und sie erzählten ihm eine heilige Geschichte und Worte göttlicher Lehre und befahlen ihm, dies, wenn er könne, umzuwandeln in tönenden Gesang. Als er diese Weisung empfangen hatte, ging er heim und kam am nächsten Morgen wieder und sang und spielte ihnen im schönsten Liede vor, was ihm aufgegeben war. Da gewann die Äbtissin die Gottesgabe in diesem Menschen lieb, und sie riet ihm, die Welt zu verlassen und in den Mönchsorden einzutreten. Und er stimmte dem gerne zu, und sie nahm ihn in das Kloster auf und reihte ihn in den Konvent der Gottesdiener ein. Und sie verfügte, ihn die ganze Folge der biblischen Geschichte zu lehren. Er aber wandte alles, was er gehorsam lernte, wiederkäuend wie ein reines Rind in süßesten Gesang. Und sein Singen und sein Lied war so wonnesam zu hören, daß selbst seine Lehrer von seinem Munde schrieben und lernten ... Bei alledem war er eifrig bestrebt, die Menschen abzuziehn von der Neigung zur Sünde und zum Bösen und anzufeuern zum Eifer für gute Werke.«

So erzählt uns der ehrwürdige Beda in seiner einfältigen und ergreifenden Art die Geschichte des ersten englischen Lyrikers. Das gnadenhafte Licht des Frühlingsmorgens leuchtet verklärend über solchen Anfängen, die an die Reinheit paradiesischen Ursprungs erinnern. Deutlich stehn uns Caedmons Lebensumstände und Charakter, die Arbeitsweise und Absicht seines Dichtens vor Augen: Der des Lesens und Schreibens Unkundige ließ sich den Stoff von Mönchen aus der Bibel erzählen und diktierte seine Paraphrasen ihnen in die Feder. Er dichtete ausschließlich religiöse Gesänge, denn da er die Gabe der Dichtkunst von Gott erhalten hatte, wollte er sie nur in den Dienst Gottes stellen.

Was Beda als ihre Merkmale besonders hervorhebt – die englische Sprache,

den Stil des »Skop« und die Inbrunst der Empfindung –, war bis dahin in religiöser Dichtung unerhört. Bisher kannte man nur Hymnen in lateinischer Sprache; Caedmon aber sang in seinem heimatlichen Idiom, dem nordhumbrischen Dialekt. Er bediente sich der Kunstmittel, die der »Skop« in weltlicher Dichtung verwandte, und übertrug nicht nur die Form, sondern auch den Geist des Heldenliedes auf die religiöse Hymnik. Das läßt sich schon an dem kleinen *Traumlied* studieren. Es hat die stabende Langzeile, und zwar nicht mehr im strengen Zeilenstil, sondern schon im reiferen und kunstvolleren Hakenstil, bei dem Satzende und Versende nicht zusammenzufallen brauchen. Es hat Wiederholung und Variation: In den neun Zeilen finden sich allein acht Synonyme für »Gott«. Es hat die Weise des weltlichen Preisliedes, das schildernd und rühmend die Taten eines mächtigen Gönners besingt. Das alles wurde für die spätere religiöse Dichtung der Angelsachsen vorbildlich. Caedmon steht richtungweisend an ihrem Beginn. »Viele andere«, so meldet Beda, »begannen nach ihm geistliche Lieder zu dichten. Doch keiner konnte es ihm gleichtun, da er die Dichtkunst nicht von Menschen gelernt, sondern durch Gottes Gnade empfangen hatte«.

III

Ein Jahrhundert nach Caedmon dichtete *Cynewulf*, der zweite Große der angelsächsischen Dichtkunst. Den vielen autobiographischen Äußerungen, die sich in seinen Werken finden, verdanken wir ein deutlich umrissenes Bild seiner Persönlichkeit. Vier seiner Gedichte hat er sogar auf eine merkwürdige Weise signiert: Er fügte ihnen die Runen seines Namens ein. Etliche der ihm zugeschriebenen Werke stammen freilich nicht von ihm selbst, sondern von seinen Schülern.

Am Ende des *Helenen-Epos* berichtet Cynewulf in einer lyrischen Stelle von sich, wie er in seiner Jugend von Sünden gefesselt und von Sorgen gequält war, eh ihm der Himmel Belehrung verlieh und die Liedkunst erschloß, die er dann mit Lust übte. Mit gemischten Gefühlen blickt er auf seine entschwundene Jugend zurück: Denn obwohl er Gold und Juwelen empfing, reich in der Methalle und stolz zu Rosse war, nagten an ihm Sorge und Kummer. Und doch kann er wehmütig sprechen: »Zerronnen ist der Wahn, die Lust mit den Jahren, entflohn die Jugend, der alte Über-

mut. Einst war jugendlicher Glanz, nun sind der Vergangenheit Tage und des Lebens Wonne verronnen, wie schnelle Wasserfluten dahingleiten. Jedem vergehen die Schätze unter der Luft, und des Landes Zierden schwinden unter den Wolken dahin wie der Wind, wenn er vor den Leuten laut aufsteigt und, die Wolken jagend, wütend einherfährt, und dann der Sturm auf einmal wieder stille wird, eng in sein Gefängnis eingeschlossen, gewaltsam unterdrückt. So vergeht die ganze Welt.« Hier wie in allen Werken der Cynewulf-Schule bemerken wir die beiden Züge der angelsächsischen Dichtung besonders ausgeprägt: die elegische Stimmung und das starke Naturgefühl.

Im *Andreas-Epos* schildert der Dichter, wie in langer Winternacht der Schnee die Erde bindet, harte Hagelschauer die Luft eiskalt machen, Frost und Reif das Land umklammern, daß es starrt von Eiszapfen und die Eishülle die glänzende Brandungsstraße überbrückt; im *Gudhlac-Epos*, wie dem sterbenden Heiligen der süßeste Wohlgeruch aus dem Munde steigt, so wie zur Sommerzeit die blühenden Würzkräuter wonnesam über die honigtriefenden Fluren hinduften, während der edle Glanz der Sonne zum Niedergang sich neigt, der nördliche Himmel dämmert, die Welt sich mit Nebel überzieht und das Dunkel der Nacht aufs Land herniedersinkt. Im *Zweiten Rätsel* beschreibt er den Sturm, der sich stark erhebt und machtvoll braust, lange über die Fluren dahinfährt, Säle verbrennt und Häuser zerschlägt, daß Rauch über den Dächern aufsteigt und Männer umkommen, wenn er mächtig die blütenweißen Haine schüttelt und die Bäume fällt; im *Dritten Rätsel* das aufgewühlte Meer, das die Küste peitscht mit tosender Brandung, Steine, Sand und Tang an steile Klippen schleudernd.

Der Dichter begnügt sich nicht mit bloßer Schilderung. Er liebt es, die Natur zu beseelen, ihre Elemente und Lebewesen zu vermenschlichen. So läßt er im *Zehnten Rätsel* den Kuckuck sprechen: »Neulich haben mich Vater und Mutter verlassen, als sich in meinem Innern noch kein Leben regte. Da begann eine Frau liebend mit ihren Gewändern mich wohl zu decken, behütete und schirmte mich, mitleidig mich einhüllend wie ihr eigenes Kind, bis unter ihrem Schoß ich zum Leben erwachte. Dann fütterte mich die Pflegemutter, bis ich erwachsen war und meiner Wege wandern konnte. Sie hatte, da sie so getan, um so weniger holder Söhne

und Töchter.« Das Glanzstück ist das *Vierte Rätsel.* Der Orkan spricht: »Mich fesselt mitunter mein Gebieter, bannt meine Brust in finstre Enge, wo die Erde mir auf dem Rücken sitzt. Da hab ich keinen Ausweg, aber heftig rüttele ich der Helden Heimsitz, daß die Säle wanken und die Mauern beben. Still scheint die Luft überm Land zu liegen und lautlos die See, bis ich aus der Enge aufwärtsfahre, ganz wie mich der Meister lenkt, der mir am Anbeginn der Schöpfung Fesseln anlegte, damit ich seiner Gewalt nicht ausbiegen könne. Bald soll ich oben die Wogen rütteln, die Ströme aufwühlen und ans Gestade werfen die feuersteingraue Flut. Dem Kiele droht dann schlimmer Kampf, wenn die schäumende Flut ihn schleudert, und die Menschen ergreift die Angst. Bald rase ich brausend über die Städte hin und lasse aus meinem Bauche schwarzrauschende Wasser niederstürzen. Entsetzen packt das Menschenvolk, wenn ich scharfe Blitze nach ihm schieße. Wolken prallen dröhnend zusammen und bersten wieder auseinander mit krachendem Donner. Dann schreite ich wieder unter der Lüfte Helm dem Meere zu und hebe auf den Rücken, was ich haben soll nach meines Gebieters Willen.« Das spricht uns an wie Shelleys Wolke. Über elf Jahrhunderte hinweg reichen sich zwei Dichter die Hand.
Daß die Cynewulf-Schule außer den wilden Ansichten der Natur auch ihre sanfteren Züge zu empfinden wußte, bezeugt das herrliche Gedicht vom *Phönix.* Es führt uns auf eine schwer zu findende Insel fern im Osten, deren Gefilde liebliche Düfte erfüllen und wonnesame Musik durchtönt. Immer grünen da die Wälder, die sich weit unterm Himmel dehnen, und immer blüht das Land voll nie verwelkender Blumen. Auch prangen die Bäume dort ewig in der Fülle des Obstes. Denn weder Schnee noch Frost noch sengende Sonne vermögen dort Schaden zu stiften. Herrliche Quellen entspringen, mit zärtlichen Fluten die Fluren kosend. Keine schroffen Klippen, keine wilden Schluchten kränken den Blick. Sanft und lieblich breiten die Felder sich aus. Hierhin war die Sündflut nicht gekommen, und so bleibt das Land in seinem uralten Glanz bis zum Ende der Welt. Weder Haß noch Feindschaft kennt man dort, weder Alter noch Armut noch Krankheit noch Tod. Ewiger Frieden leuchtet über diesem mythischen Eiland. Das Paradies – unsterblicher Traum der Menschheit!
Der Cynewulf-Schule entstammt auch das *Traumgesicht vom heiligen Kreuz.* Der Dichter versenkt sich in die Erlebnisse nicht des Gekreuzigten,

sondern des Kreuzes selbst: »Ich will der Träume trefflichsten erzählen, der mir träumte um Mitternacht. Mir schien, ich säh einen seltsamen Stamm lichtumstrahlt in den Lüften schweben, den glänzendsten der Bäume. Das funkelnde Zeichen war ganz mit Gold übergossen und mit Gemmen geschmückt. Alle Engel Gottes schauten es an ... Doch durch das Gold gewahrte ich Blut, das zuerst von seiner rechten Seite zu triefen begann. Ich erschrak vor dem schönen Gesicht, sah ich doch das Zeichen wechseln Gewand und Farbe: Bald war es naß von Blut, bald mit Schmuck bekleidet. Lange schaut ich des Heilands Baum, bis er auf einmal anhub zu reden: ›Es war vor Zeiten, als ich gehauen ward am Rande eines Gehölzes. Starke Feinde bereiteten mich zum Schauspiel und hießen ihre Sklaven mich heben. Es trugen mich Männer auf den Schultern, bis sie mich setzten auf einen Berg. Ich sah den Fürsten der Menschheit eilen mit großer Kraft, mich zu besteigen. Ich wagte nicht, mich dem Wort des Herrn zu widersetzen, obwohl ich niederfallend die Feinde hätte erschlagen mögen. Ich hielt stille, als der junge Held, der allmächtige Gott, der Starke und Hochgemute, den Galgen mutig bestieg, da er die Menschheit wollte erlösen. Ich zitterte, als der Held mich umfaßte ... Sie durchstießen mich mit düstern Nägeln: Noch sind die Wunden sichtbar ... Sie höhnten uns beide zusammen. Ich war ganz mit Blut beronnen ... Die Sonne ward finster, die Schöpfung weinte: Christ hing am Kreuz! All das sah ich, betrübt in herbem Kummer. Da kamen Männer und nahmen den allmächtigen Gott von der harten Marter. Sie legten ihn hin, standen zu seines Leibes Häupten und bewachten den Wart des Himmels. Dort ruhte er eine Weile, müde von der großen Mühsal. Sie begannen ein Grab zu bereiten, hieben es in glänzenden Stein aus und legten ihn hinein. Da sangen sie ihm ein Klaglied noch, die armen Verlassenen im Abenddämmern. Sie nahmen traurigen Abschied vom Herrn. Er blieb nun ganz allein. Wir aber standen noch lange Weile weinend an dieser Stätte.‹« Wie ein germanischer Gefolgsmann dient das Kreuz seinem Lehnsherrn, ihm in Kampf und Not, in Sieg und Ruhm verbunden. Zwar sträubt es sich, Werkzeug der Ungerechtigkeit zu sein, und der tragische Konflikt zwischen Pflicht und Liebe erschüttert seine Seele; doch sich überwindend erfüllt es den schweren Auftrag. Auch der magische Wechsel von Blut und Prunk in der Erscheinung des heiligen Stammes, der Tod und Leben, Untergang und Sieg zugleich be-

deutet, das Auftreten Christi als eines tapfer entschlossenen Helden und die Leichenwache und Totenklage der Gefolgschaft sind germanische Züge. Das Traumgesicht muß sehr volkstümlich gewesen sein, denn auf Steinkreuzen jener Zeit finden sich Runeninschriften, die teils wörtlich Verse des Kreuzgedichtes enthalten.

IV

Zu dem Schönsten, das uns aus der Vorzeit überkommen ist, gehören die neun angelsächsischen *Elegien* aus dem siebten und achten Jahrhundert. Durch Innigkeit des Gefühls, Kraft des Ausdrucks und persönlichen Ton ragen sie nicht allein aus der altenglischen, sondern aus der gesamten altgermanischen Literatur hervor. Natur und Mensch sind individuell dargestellt, die Situation scharf umrissen, die Stimmungen von komplizierter Feinheit. In dieser Eigenart unterscheiden sich die angelsächsischen Elegien ebenso von den konventionellen, das Typische ausprägenden altisländischen Klageliedern wie von den unplastischen, verschwommenen Trauergesängen der kymrischen und irischen Dichtung. Man kann vor allem in diesen eigenwüchsigen Schöpfungen Stopford A. Brookes Bemerkung bestätigt finden, weder das Keltentum allein noch das Germanentum allein hätte eine Dichtung von so hohem Range schaffen können, wie beide vermischt sie in der altenglischen Dichtung hervorgebracht haben.
Eines der ältesten Stücke ist *Deors Klage.* Als Sänger der Heodeninge mußte Deor dem liedkräftigen Heorrenda weichen und betrauert nun den Verlust von Landrecht und Herrengunst. Er tröstet sich, indem er sich der schweren Leiden alter Sagenhelden erinnert, Wielands des Schmieds, der Tochter Neidings, Dietrichs und der Opfer des wölfischen Gotenkönigs Ermanrich, immer wieder sich sagend: »Ging das vorüber, so dies wohl auch.«
Die *Botschaft des Gemahls* und die beiden *Frauenklagen* sind Friedlosen in den Mund gelegt: Menschen, die von ihrem Stamme wegen eines Vergehens geächtet wurden und als vogelfreie Waldgänger im Elend leben. Diese Gedichte stehn in ihrer Zartheit und Innigkeit wie in ihrem menschlichen Pathos unübertroffen. Das überrascht, denn Religion, Recht und Stammesbewußtsein sprachen gegen den Friedlosen, und es bestand kein

Anlaß, sein Los in Liedern zu feiern. Trotzdem versagte man auch diesen Unglücklichen menschliches Mitgefühl nicht.
Ein durch Fehde friedlos gewordener Mann schickt seiner fernen Frau aus der Verbannung eine *Botschaft,* die er auf ein Holz einritzte und diesem Runenstab selbst in den Mund legte. So spricht nun das Holz in rührenden Worten von der Treue seines Absenders und Herrn, erinnert die Empfängerin an die in alten Tagen oft gewechselten Gelübde und fordert sie auf, zu ihm zu kommen:

Sobald du hörst　an des Hügels Rand
Klagend rufen　den Kuckuck im Haine,
Laß dich nicht hindern,　die Ausfahrt zu wagen!
Bemüh dich aufs Meer,　der Möwe Heimat!
Ins See-Schiff setz dich,　daß südwärts von hinnen
Überm Meere du möchtest　deinen Mann wohl finden.
Dort wartet dein Herr　voll Sehnsucht auf dich.

Denn der Verbannte hat sein Leid überstanden und Rang und Reichtum bei fremdem Volke gewonnen. Das Gedicht endet, indem es die Runen von den Namen der Liebenden verbindet, um Liebe bis zum Tod symbolisch auszudrücken.
Die *Erste Frauenklage* ist einem verhärmten Weibe in den Mund gelegt, das von seinem Mann verstoßen wurde, da böse Zungen es der Untreue bezichtigten. In bewegten Worten erzählt die Unschuldige von dem tückischen Ränkespiel. Sie quält sich, den geliebten Gemahl gegen sich aufgebracht zu sehn, und denkt daran, wie sie sich einst Treue bis in den Tod gelobten.

Und nun ist mir,　als ob nie sie gewesen
Unsere Freundschaft.　Fern und nahe
Muß des Vielgeliebten　Feindschaft ich tragen.
Man hieß mich wohnen　in Waldes Dickicht,
Unter Eichen　in Erdenhöhlen.
Alt ist dies Erdloch,　und ich bin voll Sehnsucht.
Die Täler sind düster,　von Dünen umragt.
Wie ein Stadtwall starrt,　stachlicht Geäst.
Die Wonnestatt ist wonnelos.　Wehvoll denk ich
An des Lieben Verlassen.　Andere Liebende
Liegen voll Lust　auf dem Lager beisammen.
Ich aber treibe mich　traurig vor Tagesgrauen

Unter den Eichen um Erdhöhlen herum.
Da muß ich sitzen den Sommertag lang,
Da kann ich beweinen mein Weh und mein Ach
Und viele Leiden.

Sie verflucht den Mann, der sie verleumdete, doch ihrem Gemahl wünscht sie alles Gute von der Welt. Obwohl er sie nun haßt, empfindet sie Mitleid mit ihm: Denn auch er leidet nun Schmerz. Im Geiste sieht sie ihn unter den Klippen sitzen, von Sturm und Hagel und Wasserwogen umgeben, wehmütig denkend an ihr glückliches Heim von einst.

Schneidender Seelenschmerz, durch die Unwirtlichkeit der Natur noch verschärft, durchfährt auch die *Zweite Frauenklage.* Eine Vereinsamte schreit mit erschütternden Lauten nach ihrem Gatten, der als Friedloser von ihr getrennt ist und, von mordgierigen Männern umlauert, auf einer sumpfumgebenen Insel haust, während sie selbst, anscheinend ebenfalls friedlos, auf einer anderen Insel weilt. Ihre Seele bebt vor Angst um das Leben des vogelfreien Geliebten, und voll Sehnsucht gedenkt sie der früheren Zeiten: Da folgte ihre liebende Sorge seinen weiten Streifzügen, und wenn sie bei triefendem Regen traurig dasaß, umschlang sie der Kampfberühmte. Da erwuchs ihr Wonne, doch Weh nicht minder. Denn man entriß ihn ihr, und schmerzvoll ruft sie aus:

Wulf, mein Wulf! Ach, Sehnsucht nach dir
Machte mich krank. Dein Fernesein
Bedrückt mein Gemüt, nicht Mangel an Nahrung!

Noch nicht genug: Auch ihr kleines Kind, da es von einem Geächteten gezeugt wurde und keine Rechte besitzt, hat man ihr gewaltsam entführt. Das ist der Gipfel ihres Schmerzes: Rasch zerriß man ihre Gemeinschaft, eh sie sich recht gebildet.

Ergreifend ist auch die *Klage* eines von seinem Edelsitz Vertriebenen, der nun in ärgster Armut sein Brot erbetteln muß. Der Dichter bemerkt, daß er sein eigenes Schicksal darstellt. Er möchte übers Meer flüchten, doch weiß er nicht, womit er ein Schiff kaufen soll. Freunde, von denen er Hilfe erhoffen könnte, hat er nicht. Spott und Hohn muß er nun erdulden; einsam und friedlos treibt er umher. Die ganze Verbitterung und Enttäu-

schung eines von seiner Höhe Gestürzten bricht hervor, wenn er sagt, er könne keinen Menschen mehr lieben. Mag der Wald wieder grünen und neues Laub treiben, er wird nie wieder glücklich sein. Der Unbehauste schreit auf zu Gott, er möge ihn aus der Macht seiner Feinde erretten und vor Nachstellung und Verleumdung schützen.

Ein alter *Seefahrer* singt von seinen mühseligen Fahrten und von dem bitteren Bangen, das er oft zu ertragen hatte im wilden Wogenprall, wenn er furchtsam in seinem Schiffe Nachtwache hielt und an Klippen stieß:

Von Kälte waren
Meine Füße starr, vom Frost gebunden
Mit kalten Klammern. Dann seufzte Kummer
Heiß ums Herz. Hunger zerriß
Des Meermüden Mut. Der Mann weiß das nicht,
Der leicht auf dem Lande der Glücklichste ist,
Wie angstvoll ich auf eiskalter See
Den Winter hindurch wanderte wie ein Verbannter,
Der Wonnen verlustig, der Verwandten beraubt,
Behangen mit Eiszapfen, von Hagel umschauert.
Dort hörte ich nichts als das Heulen des Meeres,
Die eiskalte Woge, des Wildschwans Sang.
Wonne ward mir des Wasserhuhns Stimme,
Rufen der Robbe statt Lachen der Männer,
Kreischen der Möwe statt Lärm des Gelages.
Da peitschen Stürme die Klippen, da antwortet ihnen die Seeschwalbe,
Eisbefiedert. Gar oft schrie der Adler
Mit nassen Schwingen. Kein Freund war dort,
Der den traurigen Sinn mir trösten konnte.
Es glaubt mir kaum, wer des Lebens Glück
In Städten genießt und stolz und stark vom Wein
Nichts weiß von Weh, wie müd ich oft
Auf der Wogenstraße ausharren mußte.
Nachtschatten nahten, von Norden kam Schnee,
Frost band die Fluren, es fiel ein Hagel
Eisig zur Erde.

Es sind ganz erstaunliche Verse, deren Schönheit unsere Übersetzung nur annähernd vermitteln kann. Was auf diesen elegischen Erguß des alten Seemanns folgt, steht schroff im Gegensatz dazu: jugendmutiger Drang zur See, unwiderstehliches Verlangen nach fernen Meeren trotz Not und Gefahr. Es handelt sich wohl um die Gegenrede eines Jünglings, so daß

wir das Ganze als ein Streitgedicht auffassen können. Hier ergeben sich besonders starke Kontrastwirkungen. So erscheint mitten zwischen den düsteren Bildern der See die Heiterkeit des Frühlings:

Der Baum treibt Blüten, die Burgen sind schön,
Die Wiesen blühn wonnig, die Welt erwacht.

Auch den melancholischen Ruf des Kuckucks, der keltisches Erbgut ist und uns in der ganzen englischen Literatur bis heute begegnet, vernehmen wir schon hier. Die Natur ist in diesen Versen weder Abbild noch Hintergrund noch Teilnehmerin, sondern Ursache gesteigerten Schmerzes oder gesteigerter Lust. Um so überraschender wirkt neben solchem Realismus ein ausgesprochen spiritualistischer Zug: Der junge Seemann sieht seinen Geist sich von seinem Körper lösen und weithin schweifen über Meeresfluten, des Wales Heimat überfliegen, fern schweben über Erdengründe und eilig zurückkehren, voll Begierde und Sehnsucht.

Ein *Wanderer* beginnt seine Klage mit den Worten: »Oft muß ich einsam bei Anbruch des Tages mein Leid beweinen. Doch keinem der Lebenden möchte ich die Geheimnisse meines Innern öffnen.« Für diese Zurückhaltung führt er zwei typisch germanische Gründe an: Einmal gilt es für einen Helden als hochedle Sitte, den Schrein seiner Seele fest verschlossen zu halten, was sein Herz auch bedränge; sodann vermag ein weiches Gemüt dem Schicksal nicht zu trotzen, und ein kummerschweres Herz kann niemals helfen. Drum bergen Männer, die auf Ehre bedacht sind, ihren Gram in der Tiefe ihrer Brust. Arm und einsam, fern von Freunden und Heimat, schweift er in der Fremde. Vor Jahren deckte den guten Freund, seinen Gefolgsherren, die dunkle Erde. Seitdem zieht er wintertraurig über Meereswogen, suchend voll Harm einen holden Herrn, ob er weit und breit einen finde, der in der Methalle Milde kennt, den Freundverlassenen erfreut und mit Wonnen verwöhnt. Doch sein grausamer Gefährte ist der Gram, sein Los ein Busen voll Frost, nicht die Fülle der Erde. Der Verbannte denkt zurück an die Feste bei seinem verblichenen Herrn, die nur noch im Traume wiederkehren:

Wenn Sorge und Schlaf gesellig nahn
Und mich armen Einsamen gefangennehmen,

Dann träume ich wohl, ich umarme und küsse
Meinen Herrn, lege Hände und Haupt auf sein Knie,
Wie es einstmals war in den alten Tagen,
Da ich mich seiner Gaben erfreute.
Dann erwach ich wieder, ich freudloser Mann,
Und seh vor mir die fahlen Wogen,
Tauchende, flatternde Möven des Meeres
Stürzende Schloßen und Schnee mit Hagel.
Dann werden weher meines Herzens Wunden,
Schmerzvoll nach dem Traum, und mein Leid ist wieder da.

Er gedenkt seiner Freunde, sieht sie als geisterhafte Schemen vor sich im Nebel des Meeres und ruft sie an. Doch sie schweigen und entschwinden, und seine Trauer vertieft sich. Er betrachtet die Unsicherheit des Irdischen. Um in dieser schwankenden Welt zu bestehn, braucht der Mann Geduld, Schweigsamkeit, Besonnenheit und Vorsicht. Spukhaft liegt der Reichtum der Welt ringsum verwüstet. Sturmwind braust über reifbedeckte Mauern. Die Wälle sind geborsten, der Weinsaal zerfallen. Alle Kämpfer fielen: Die Schlacht raffte sie dahin. Diesen trug ein Vogel aufs hohe Meer, jenen zerfleischte der graue Wolf.

Der Garten der Erde ist verwüstet und freudlos.
Wohin kam das Roß? Wohin der Recke?
Wohin kam der Ringspender? Wohin die Freuden der Halle?
Ach, blinkender Becher! Ach, Brünnenkämpfer!
Ach Zierde des Volkes! Wie die Zeit versank
In des Nachthelms Dunkel, als ob sie nie gewesen!

An Stelle der stattlichen Kampfschar ragt nun ein gewaltiger Wall, starrend von Würmern. Stürme brausen um die Klippen, und Winters Schrekken nahn mit Nacht und Hagelschauern. Von Angst erfüllt ist die ganze Erde. »Das Wirken des Schicksals wandelt die Welt.« Vergänglich sind Vermögen, Freund, Mann und Weib. Die Grundfesten der Welt sind eitel. Doch am Ende siegt christliche Zuversicht: Tüchtig ist, wer Treue hält. Nie soll der Mensch klagen, solange er noch wirken kann. Er hat die Gnade des himmlischen Vaters, und fest steht die ewige Feste.
Trauer durchzieht auch jenes Gedicht, das die *Ruinen* der einst so glänzenden Römerstadt Bath betrachtet. Noch liegt etwas von der alten Pracht

über den Trümmern, und der Dichter vergegenwärtigt das reiche und frohe Leben, das einst hier mächtig schäumte: Hoch ragten stattliche Türme und schmucke Giebel. Viele Brunnen plätscherten in den Höfen. Aus festlichen Sälen scholl froher Lärm. Manch Tapferer, glänzend im Goldschmuck, pries da sein Glück. Im Rausch sah er stolz auf die Schätze, auf blinkendes Silber, glitzernde Gemmen und kostbar gefaßte Juwelen. In schimmernden Quadern ragten die Bäder, vom Dampf der heißen Wasser umwallt. Doch das Schicksal zerschmetterte all das: Die Männer fielen durch Krieg, Hunger und Krankheit. Modernd liegen sie nun in der Erde. Vom Sturm gepeitscht, bersten die Paläste, und die Mauern bröckelten nieder. Rauhreif bedeckt nun den Schutt, und gestürzt sind die Türme, die manches Reich überdauerten.

In ähnlicher Stimmung schildert das *Reimlied* den Gegensatz zwischen früherem Glück und jetzigem Unglück: »Einst war ich froh, geschmückt mit den frischen Farben des Glücks, mit der Pracht der Blüten. An Festen war kein Mangel. Wir freuten uns des Lebens und tummelten stolz unsere Rosse. Anmut zeigten wir in der üppigen Pracht der Glieder. Da war zum Blühen erwacht die junge Welt. Gäste kamen und gingen, Scherzworte wechselnd ... Ich hatte einen hohen Rang und schwoll von Machtgefühl. Kluge Männer priesen mich, führten mich schön geschmückt und beschützten mich vor Feinden. Ich nannte fruchtbares Land mein eigen. Immer war an Gaben reich das Jahr. Dauernder Friede hielt Unglück fern. Hell klang die Harfe, süß war mein Sang, und die glänzende Halle erscholl von Musik. Mein Wohlstand wuchs. Das Leben lachte mir. Gold und Edelsteine gewann ich in Fülle. Wen ich ansprach, der war beglückt. – Nun ist mein Gemüt verstört und von traurigen Ereignissen erschüttert. Nachts entflieht, der früher bei Tage tapfer. Tief bohrt sich der Eiter in die Brust. Mein Herz faßt unergründlicher Jammer an, der brunnentief glüht und sich ausbreitet. Der Schmerz schont nicht, die Sorge drückt. Die Kunst starb, die Freude schwand. So schwindet Jubel, welkt die Herrschaft. Was hoch stand, kommt zu Fall. Das ist der Lauf der Welt. Haß, Verrat, Schlechtigkeit, feindliche Gesinnung, Sündenelend – so verfällt die Erde.« Am Ende betrachtet der Dichter die Schauer der Verwesung. Auch er wird einmal im Grabe liegen, wo Würmer in seinen Gliedern schmatzen, bis seine Gebeine entblößt sind.

V

Die Angelsachsen waren durchdrungen von dem Bewußtsein, daß des Menschen Leben einem Sperling gleicht, der rasch durch eine erleuchtete Festhalle fliegt: Aus Finsternis kommt er, in Finsternis verschwindet er. So richteten sie ihre Gedanken mit besonderer Vorliebe auf die letzten Dinge des Menschen: auf Tod, Grab, Gericht, Himmel und Hölle. Hier bot sich der Phantasie ihrer Dichter Stoff zu grandiosen Bildern. Zumal das Jüngste Gericht vergegenwärtigten sie mit all seinen erhabenen Schrecken: Da sehen wir den Ozean die Erde überfluten und Flammen vom Himmel die Schöpfung verbrennen. Da hören wir die Posaunen der Engel erschallen und das Weltall erdröhnen. Da fühlen wir den Boden wanken und bersten, und das Wehgeheul der Verruchten gellt uns in den Ohren. In ungeheuren Bewegungen und rauschenden Farben läßt der dritte Teil des *Christ* das Schauspiel der Wiederkunft des Weltenrichters vor unsern Augen abrollen.

Der Weltuntergang packt als apokalyptisches Panorama von kosmischem Ausmaß, die *Rede der Seele an den Leichnam* dagegen als Darstellung eines Einzelschicksals. Sieben Nächte, nachdem der Tod die immer beisammengewesenen Gesippten, Leib und Seele, getrennt hat, besucht die Seele den Leichnam und spricht ihn mit kalter Stimme an: »Du kümmerlicher Staub, wie quältest du mich! Du allverweste Erdenfäulnis, wie wenig hast du mein geachtet! Du bedachtest dich wenig, als du willig folgtest den Lockungen der Lüste. Nun bist du im Lehme den Würmern ein Fraß ... Du warst von Speise üppig und gesättigt mit Wein. Mich aber dürstete nach Gottes Leib und nach des Geistes Trank. Doch dich kümmerte das nicht ... Die Lebenden mögen jetzt ebensowenig mit dir verkehren wie mit einem schwarzen Raben. Keins von all deinen Gütern vermag dich aus dieser Grube herauszuholen. Hier sollst du liegen bleiben, stumm und taub, und die gefräßigen, schwarzen Würmer sollen dich zernagen.« So beschimpft die verdammte Seele den Leib, der keine Antwort geben kann:

Der Kopf zertrennt, die Händ zergliedert,
Die Kiefern zerklafft, der Nacken zerkaut,
Die Sehnen gelöst, der Gaumen zerschlitzt,
Die Finger zerfalln, die Füße zerspalten.

Grimme Würmer   entfleischen die Rippen
Und trinken wimmelnd   an der Leiche,
Dürstend nach   Verwesungsjauche ...
Schlemmer heißt   der grimme Wurm,
Dessen Freßzangen schärfer   denn Pfriemen sind:
Der dringt zuerst von allen   in dem Erdgrab herzu,
Zerzieht die Zunge,   schmiegt durch die Zähne sich,
Durchißt die Augen   von oben ins Haupt
Und räumt dem Gewürm   den Weg zur Speise.

Man sieht: Das Ekelhafte als Gegenstand der Dichtung gibt es nicht erst im zwanzigsten Jahrhundert.

Die Dichtung *Das Grab* stellt uns den Tod als unbestechlichen Gleichmacher dar, der uns in das dunkle Haus führt, das keine Türen hat. »Dir ward ein Haus erbaut, eh du geboren warst. Dir ward Erde bestimmt, eh du den Mutterleib verließest. Da liegst du nun und ladest die Freunde ein; doch hast du keinen, der dich besuchen will, um nachzusehn, wie dies Haus dir gefällt. Denn du bist gräßlich und ekelhaft anzuschaun. Von deinem Haupte löst sich alsbald dein Haar, ja, deines Haares Schönheit schwindet ganz, und niemand streichelt es mehr mit zärtlicher Hand.«

GEDANKEN ÜBER DIE MENSCHLICHE RECHTSORDNUNG

Graf Manfred Keyserling

Unsere menschliche Rechtsordnung *soll* das Menschenrecht wahren, *kann* aber nur bürgerlichen Rechtsbegriffen entsprechen. Das bürgerliche Recht ist das Recht aller über die Rechtsformen übereinstimmenden Mitglieder einer politischen Gemeinschaft; das Menschenrecht ist das Recht aller über den Sinn des Menschseins übereinstimmenden Menschen und damit Garantie von Existenzordnung überhaupt. Das bürgerliche Recht ist Recht gemäß Attributen der Persönlichkeit. Sein Maß ist deshalb der persönliche Besitz: der Besitz Gottes als Glaube, der Besitz des Geistes als Meinung, der Besitz der Seele als Bildung und der Besitz des Körpers als Leben. Deshalb respektiert das bürgerliche Recht in seinen allgemeingültigen Rechtsformen die Freiheit des Glaubens, der Meinung, der Bildung und des körperlichen Lebens, gemäß der konventionellen Übereinkunft aller Bürger einer Gemeinschaft. In diesem Bürgerrecht politischer Gemeinschaften findet also die Freiheit des Menschen ihre konventionelle Regelung. Anders fordert es allerdings das Soll des Menschenrechtes, denn seine Maße sind nicht die Attribute der Persönlichkeit, sondern die Attribute des existentiellen Typus, in dem die Persönlichkeit sich erfüllt. Die Attribute des Typus, in dessen Maß sich die Persönlichkeit existentiell verwirklichen soll, deuten nicht den *Besitz* der Persönlichkeit an, sondern ihre *Zuordnung* zu einem Typus des Menschentums. Diese Zuordnung gibt sich im göttlichen Sinne kund als Erkenntnis, im geistigen Sinne als Einsicht, im seelischen Sinne als Verantwortungsgefühl und im körperlichen Sinne als ein Verstehen mittels der Einstellung der Sinne. Auch heutige Wissenschaftler, z. B. Kretschmer in Tübingen, sprechen von der körperlich-typologischen Bedingtheit der menschlichen Lebenseinstellung. Daß wir seelisch einen Typus verantworten müssen, um die rechte Lebenseinstellung zu finden, legt C. G. Jung in seinen Schriften dar; und inwiefern objektive geistige Einsichten kosmo-typologische Erfüllungen sind, verstehen wir am besten an Hand von Horoskopen bedeutender

Geistesmenschen. Deren Einsichten tragen oft sehr deutlich das Gepräge des kosmischen Tierkreis- oder Planetentypus, der in ihrem Horoskop am meisten betont ist. Und über den objektiven, das heißt typologischen Vorrang der übernatürlichen Erkenntnis vor dem bloßen persönlichen Glauben, in dem der Mensch leicht dazu neigt, »seinen Gott« für sein Besitztum zu halten, schreibt Thomas von Aquin Wesentliches (Summa contra gentes 1,89).

Die göttliche Erkenntniskraft, der Thomas den Vorrang vor dem bloßen Glauben gibt, kann sich wohl nicht der subjektiven menschlichen Persönlichkeit vermitteln, sondern nur dem objektiven Typus, gemäß dem es ihr gelingt, mit Gott einig zu werden. Damit versagt sich aber der Mensch, der sich ausschließlich auf sein bürgerliches Recht, gemäß dem er als Persönlichkeit in seiner Gemeinschaft anerkannt ist, stützt, die Teilnahme an der objektiven göttlichen Erkenntniskraft. Denn nicht seine bürgerliche Persönlichkeit, sondern sein Schöpfungstypus ist das, was durch das Menschenleben mit dem Gottesleben vereint werden kann und soll, weil nur der Schöpfungstypus, in dem sich die Persönlichkeit erfüllt, Gott ganz zugehörig ist.

Hier liegt also das Kernproblem der menschlichen Rechtsordnung: um ganz in seinem Menschenrecht leben zu können, muß der Mensch weitgehend auf die Stütze der bürgerlich-politisch verfaßten Rechtsordnung verzichten können. Nicht etwa im Sinne wirtschaftlichen Freibeutertums oder des als »bohémien« verkommenden »freien« Künstlers, und schon gar nicht im Sinne eines Verbrecherlebens um der Menschenrechte willen; nein, der Mensch muß verzichten können, als Persönlichkeit Recht *haben* zu wollen, auch wenn er dies Rechthaben juristisch-bürgerlich durchkämpfen kann, einfach aus der klaren Vernunfteinsicht heraus, daß er nur gemäß seinem Schöpfungstypus im Recht *sein* kann, und daß ein Haben, das nicht durch ein Sein autorisiert ist, ein nutzloses, leeres Gehabe ist.

Aus diesem Gedankengang geht hervor, daß unser bürgerliches Recht nicht nur nicht aus Vernunfteinsichten besteht, sondern daß es aus solchen formal gar nicht bestehen kann. Aber sonderbarerweise ist auch im bürgerlichen, politisch verfaßten Leben das Recht nur zu wahren, wenn die Menschen in der Stille sich um die typologische Erfüllung ihrer Persönlichkeit gemäß dem Schöpfungstypus ihrer Vernunft bemühen. So ist die mensch-

liche Vernunft nur dann eine zuverlässige Garantie der menschlichen Rechtsordnung, wenn sie nicht im bürgerlich-verfaßten Recht formalisiert wird, sondern in bezug auf die formalen Rechtsbegriffe die Transzendenz wahrt, welche das Menschenrecht überhaupt gegenüber jeder möglichen formellen Rechtsordnung charakterisiert.
Wir wissen alle, was geschehen ist, als vor über anderthalb Jahrhunderten die Vernunft als Göttin in die bürgerliche Rechtsordnung eingriff: das Recht wurde im Namen des Menschenrechtes unmenschlich. Wir wissen auch, daß es menschliches Reifen in der Vernunft nur durch Verzicht auf persönliches Rechthaben und durch Mühe um das typologisch rechte Sein gibt, in dessen Erfüllung alles Haben sowieso ein rechtmäßiges wird. Auch durchschaut die Vernunft des Menschen, sobald sie reif genug ist, daß die bürgerliche Rechtsordnung, wie eingangs angedeutet, auf dem Kompromiß mit unreifen Vorstellungen über Gott, Geist, Seele und Leib basiert, also, von der menschheitlichen Entwicklung her betrachtet, ein Jugendrecht ist. Auch das ist wahr: die Jugend braucht auf die Persönlichkeit zugeschnittene Rechtsbegriffe, und die im bürgerlichen Rechtsbegriff — oft gegen ihn rebellierend — Lebenshalt findende Menschheit ist, vom Ganzen her gesehen, die Jugend der Menschheit. Diese Jugend muß aber lernen, durch immer wieder neu gefaßtes Vertrauen zur Transzendenz jeder gereiften Vernunft die wahren Eltern ihres Werdens zu finden, oberhalb von »Vater Staat« und »Göttin Vernunft«, wenn in der Welt menschenwürdige Rechtsordnung lebendig werden und bleiben soll.

SPENDENDE GÖTTER

Nikolaus Himmelmann-Wildschütz

Mit dem Guß aus der Spendeschale wendet sich der Grieche an seine Götter, jede kultische Handlung, jedes Gebet, auch jedwede Weihe des täglichen Lebens wird davon begleitet. Es scheint paradox, das Spendegerät (die Phiale) in der Hand der Götter selbst zu finden, die es seit der Wende zum fünften Jahrhundert v. Chr. in den Darstellungen teils wie ein Attribut halten, teils tätig eine Spende vollziehen (so Apollon, dem seine Schwester Artemis ministriert, auf dem Gefäß in Philadelphia Abb. 4) *.

Zwar gibt es in der Göttersage Episoden, die einen Gott scheinbar oder wirklich bei Bitte, Schwur, Reinigung, Empfang, Abschied, Gelage spenden lassen, doch reichen diese Berichte nicht entfernt aus, die Bilderfülle spendender Götter zu erklären. Es gilt als ausgemacht, daß die Phiale in der Hand einer Statue oder einer unbewegten Einzelfigur auf Vasen nicht auf mythische Ereignisse bezogen werden kann. Sie gilt hier als formelhafte Bezeichnung des Opfer*empfängers*, soll dessen Bezug zum opfernden Menschen sinnfällig machen. Die Fronten scheiden sich aber, wenn man von hier aus zu oft mehrfigurigen Darstellungen tätig spendender Götter übergeht. Nach der einen Auffassung bedeuten sie nur erzählerische Ausbreitung des Motivs der Einzelfiguren, nach der anderen sind sie von diesen abzutrennen und mythisch-episodisch zu erklären. Die erste Auffassung ist einer wörtlichen Interpretation der Spendeszenen überhoben: mit Phiale und Spende dringt der menschliche Bereich in den göttlichen ein, im Bild des spendenden Gottes verschmelzen beide Sphären zu einer logisch nicht zu spaltenden visionären Einheit.

Während sich die Argumente für den visionären Charakter dieser Darstellungen auch sonst kräftig erweisen, fällt es schwer, an der vermuteten Sinngebung der Bilder festzuhalten. Wäre der Bezug zum Menschen das Anliegen der Spendebilder, man müßte fordern, daß der Mensch selbst leiblich in Erscheinung trete. Wie der Gedanke der göttlichen Kommuni-

* Siehe Tafeln VI und VII nach Seite 176.

kation beim Opfer Gestalt gewinnt, zeigen nämlich zeitgenössische Darstellungen, in denen eine Gottheit der Opferhandlung Sterblicher leibhaftig beiwohnt (Abb. 1 Apollon beim Opfer des Diomedes). Das innige Für-sich der Götter in der Spendehandlung läßt dagegen einen doppelsinnigen Bezug auf einen andersgearteten Bereich nicht zu, diese Handlung hat offenbar ihren Sinn in sich selbst, sagt etwas über das Wesen des Gottes selbst aus.

Hält man die Phiale der Einzelfigur für ein Symbol der Verbindung mit dem Menschen, so vermißt man mit Recht, daß dieser Gedanke in den tätigen Spendeszenen nicht zum Vorschein kommt. Man ist deshalb versucht, an diese Bilder einen andern Maßstab zu legen, mythische Episoden darin zu erkennen. Es erheben sich dabei gleich zwei Schwierigkeiten. Daß sich für die Fülle der Themen nicht immer Sagenszenen finden lassen, deutet auf mehr als einen vorläufigen Mangel, vielmehr scheint Verwandtes zerlegt zu werden. Spendet zum Beispiel Zeus in Gegenwart Heras, so mag man darin das Eidopfer erkennen, mit dem die beiden Gottheiten ihre Vermählung besiegelten, für die Spende des Zeus im Beisein von Athena, Apollon, Ares, Nike müßten ganz andere, entlegene Erklärungen gesucht werden. Wenig Aussicht besteht, den spendenden Dionysos oder Poseidon, die mit einem unbenannten Mädchen spendende Athena zu einem mythischen Ereignis in Beziehung zu setzen. Ein zweiter Anstoß ist noch schwerwiegender: ist ein mythisches, d. h. wörtlich zu nehmendes Opfer dargestellt, so kann der opfernde Gott nicht zugleich Empfänger sein. Nach dieser Auffassung wäre also der Empfänger der Spende nicht dargestellt, was um so schwerer wiegt, als auch die Art der Opferhandlung selten eine Vermutung auf ihn erlaubt. Auch hier müssen wir, ähnlich wie oben, fordern, daß der gemeinte Empfänger leiblich in Erscheinung trete. Das Problem wird deutlich bei der Betrachtung des spendenden Apoll, dessen Bild nach Umfang und Tiefe weitaus an der Spitze dieser Darstellungen steht (Abb. 4).

Von den mythischen Deutungen ist die auf Abschied oder Empfang des Gottes sogleich auszuschließen, die zahlreichen Darstellungen mit dem sitzenden Apoll machen sie unmöglich. Eine andere Erklärung hat allgemein Anklang gefunden: durch Sage und Kultbrauch ist überliefert, daß der Gott nach der Tötung des Drachen Python im Tempe-Tal ein Reini-

gungsopfer vollzog, diese Kultlegende soll den Anlaß für die Vasenbilder gegeben haben. Als Empfänger des Opfers sind demnach wohl der erschlagene Drache, die Erinnyen und andere Unterweltsgötter, vielleicht auch Zeus zu denken. Diese sind weder selbst anwesend, noch gibt die Art des Opfers einen Hinweis auf sie. Es fehlt der Reiniger, es fehlt das geschlachtete Ferkel, dessen Blut die Befleckung hinwegnimmt. Eine Spende an die Unterirdischen ist nicht gemeint, sie geschieht auf den bloßen Erdboden, nicht auf den Altar, wie es die Bilder häufig zeigen (Abb. 4). Immerhin könnte ein Versöhnungsopfer gemeint sein, das an die eigentliche Reinigung sich anschließt. Die These von einem mythisch-episodischen Reinigungsopfer wird aber durch die Gestalt des Gottes selbst entscheidend widerlegt: der Python-Töter müßte als nackter Held in Waffen auftreten, die überwältigende Fülle der Bilder zeigt aber den feierlich lang gewandeten Kitharoden, der zu der Legende vom Python-Opfer in keiner erkennbaren Beziehung steht. Da Nike regelmäßig fehlt, kann auch nicht an ein Siegesopfer nach dem Drachenkampf gedacht werden. Schließlich ist kaum denkbar, daß die Bilder den Gott in einer bedingten Rolle, im Dienste eines unsichtbaren Empfängers zeigen, zu offensichtlich ist er allein das Thema der Darstellung, ist ›seine Ehrung ihr Inhalt‹ (B. Eckstein-Wolf). In diese Richtung weisen auch die Darstellungen, in denen der Gott, während er die Spende vollzieht, von einer Person seiner Umgebung bekränzt wird. Deshalb kann das Bild des tätig spendenden Apollon mit seiner Schwester auch auf einem Weihrelief erscheinen, das ja schon seinem Genos nach nicht mythische Ereignisse, sondern zeitlose Daseinsbilder darstellt (Abb. 2 ein Relief in Sparta).

Die genannten Interpretationen belassen den Sinn des Bildes nicht allein in der Darstellung selbst, durch einen gedanklichen Bezug auf den Menschen, durch den Verweis auf einen unbekannten mythischen Empfänger wird sein Rahmen überschritten. Beides findet an den Denkmälern keine Stütze: zu deutlich sind die Opfernden unbedingt Hauptpersonen der Darstellung, zu innig ist das Für-sich der selbstgenügsamen Handlung. Es steht zu vermuten, daß wir reine Daseinsbilder vor uns haben, die allein der Erscheinung des Gottes und der Deutung seines Wesens dienen. Die Spendehandlung der Götter muß etwas sein, worin sie ihr heiliges Wesen selbstgenügsam ausleben, etwas, was ihnen völlig zu eigen ist, über das sie

ebenso mächtig sind, wie sie dadurch bedingt werden. Diese Auffassung wird durch eine Tatsache erhärtet, die nicht nur den visionären Charakter der Darstellungen beleuchten kann; sie ist für die Deutung der spendenden Götter überhaupt fundamental: die Gottheit bringt das je ihr selbst zukommende und gemäße Opfer dar, über das sie Herr ist, also Apollon ein apollinisches, Dionysos ein dionysisches und so fort. Der Spende aus der Phiale läßt sich dies allerdings nicht ansehen, sie kann allen Göttern zukommen. Daß sie aber tatsächlich nicht einem unsichtbaren Empfänger, sondern dem Spendenden selbst zugehört, zeigen die nicht abzutrennenden Bilder, in denen eine bestimmte, nur einem oder wenigen Göttern vorbehaltene Art des Opfers dargestellt ist.

Da kaum vorzustellen ist, wem Aphrodite eine Spende darbringen sollte, hat die episodische Betrachtung die Existenz einer opfernden Aphrodite überhaupt abgestritten. Kommt im aphrodisischen Bereich eine Phiale vor, so enthält sie nach dieser Auffassung keine Spendeflüssigkeit, sondern einen betörenden Liebeszauber. Zum Beweis dienen Bilder mit Eros, der den Inhalt einer Phiale dem rasenden Menelaos in die Augen schüttet, wenn dieser beim Fall Trojas gegen die treulose Helena sein Schwert zieht. Wir finden aber auf einer Vase des Louvre Eros auch allein, wie er am blutbespritzten Altar eine Schale ausgießt. Hier kann nur eine echte Spende gemeint sein. Aphrodite selbst hält in verschiedenen Zusammenhängen neben ihrem Zepter auch die Phiale, ist also wie andere Göttinnen eine ›Herrin der goldenen Schalen‹ (E. Buschor). Dies wird vollends bewiesen durch Idole der Göttin, die eine oder gar zwei Phialen halten können. Auf einer Leningrader Vase wird die Flucht des Paris und der Helena von einer Erscheinung der nackten Aphrodite begleitet, die in der Linken eine Schale, in der Rechten einen Weihrauchständer (Thymiaterion) hält (unsere Abb. 5 zeigt ein solches Gerät neben dem Altar. Die Schale auf dem Altar dient ebenfalls dem Rauchopfer). Die Schale kann dabei keinen anderen Sinn haben als der Weihrauchständer, der im aphrodisischen Kreise ein häufiges, ja fast eigentümliches Opfergerät gewesen ist. Mit einem Thymiaterion stürmt in anderen Bildern Eros seiner Mutter voran, wenn sie als Erscheinung über Land oder Meer aufgeht. Außerhalb ihres Bereiches tritt es seltener auf, ist jedenfalls keiner anderen Gottheit mit der gleichen Eigentümlichkeit verbunden. Profaner Gebrauch kommt zwar vor, kann



Abb. 1

Abb. 2

TAFEL VI Zum Beitrag N. Himmelmann-Wildschütz, S. 173–178


Abb. 3


Abb. 4


Abb. 5

TAFEL VII Zum Beitrag N. Himmelmann-Wildschütz, S. 173–178

aber nur die wenigsten Denkmäler erklären, da häufig Schale, Altar, Tempel hinzutreten. Angesichts dieser beschränkten Verwendung des Gerätes bekommen die Bilder ein erhöhtes Interesse, in denen die Göttin es ruhig wie ein Attribut hält oder auch tätig opfernd damit umgeht. Eine solche opfernde Aphrodite ist auf einem Kelchkrater des vierten Jahrhunderts in Tübingen erhalten. Sie hält dort das Thymiaterion mit der Linken auf den Knien, während Eros ministrierend Weihrauch hineingibt. In einer Berliner Terrakottagruppe gibt Aphrodite selbst den Weihrauch in den offenen Kopf des Gerätes. Auf einer New Yorker Hydria (Abb. 5) sehen wir Aphrodite wieder mit nacktem Oberkörper am Altar sitzend beim Rauchopfer. Eine Begleiterin weicht mit erhobenen Händen erschreckt vor ihrem Anblick. Diese typische Figur wird auch sonst häufig mit der Epiphanie der Göttin verbunden und ist hier ein deutlicher Beweis für den Erscheinungscharakter der spendenden Göttin.

Alle diese Weihrauchspenden Aphrodites können an keine fremde, unbekannte Gottheit gerichtet sein, es ist das eigene, ihr zukommende Opfer gemeint. Den Ritus hat sie wohl einst selbst eingesetzt zur Heiligung derer, die ihr damit dienen. Diese Heiligung vollzieht und genießt sie selbst im Bilde ihrer selbstgenügsamen Erscheinung, sie ist die Macht und die Bedingung ihrer Göttlichkeit. Opfern ist heiliges, göttliches Tun; die opfernden Götter übernehmen nicht menschlichen Brauch, vielmehr ahmt der opfernde Mensch die Götter nach, die ihm diese Möglichkeit anvertrauten, um an ihrer Heiligkeit teilzuhaben (*ϑνητοὶ ϑεῶν νόμοισι χρώμεϑα* Eur. Hipp. 98).

Die Vorbildlichkeit, Urbildlichkeit der Götter, die überhaupt eine Grundlage der olympischen Religion ist, gilt also auch wörtlich für den Bereich der heiligen Handlungen. Und es bewährt sich hier wieder eine Einsicht, die Goethe in seinem Aufsatz über Myrons Kuh formulierte: ›Der Sinn und das Bestreben der Griechen ist, den Menschen zu vergöttern, nicht die Gottheit zu vermenschen. Hier ist Theomorphism, kein Anthropomorphism.‹

Der Grundsatz von der Eigentümlichkeit des göttlichen Opfers braucht sich nicht allein auf die Weihrauchspende Aphrodites zu stützen, auch aus dionysischen Bildern ist er abzulesen. Eine der frühesten Darstellungen unseres Themas (Abb. 3) zeigt den Gott, wie er ein Gefäß auf den bren-

nenden Altar leert, während eine Mänade mit beiden Händen die heilige Gerste streut, die sie einem Opferkorb am Boden entnommen hat. Wiederum hat es wenig Aussicht, einen unbekannten Empfänger dieser Spenden zu suchen, im Gegenteil beweist die Form des Spendegefäßes (des Kantharos), daß der Gott den eigenen, ihm gemäßen Ritus vollzieht. Der Kantharos ist ja ein eigentümlich dionysisches Gefäß, das außer Dionysos selbst kein anderer Olympier führen kann.

An den Bildern von Aphrodite und Dionysos wird faßbar, was für alle opfernden Götter zu gelten hat: sie bringen das ihnen je gemäße und zukommende Opfer dar. Diese Darstellungen sind sicher nicht mythisch-episodisch, wollen auch nicht den Gott und sein Tun auf den Menschen beziehen; es sind vielmehr Daseinsbilder, die allein der Schau der Gottheit und ihres Wesens dienen. Spendende Götter erscheinen in der Selbstdarstellung ihrer eigenen Heiligkeit.

Wir lassen im Götterbild jetzt auch nicht mehr die künstliche Unterscheidung zwischen attributiv gehaltener Schale und tätig vollzogener Spende gelten: das eine kann nicht das Gegenteil des anderen sein, sondern beides zeigt dasselbe an, die Göttlichkeit des Gottes.

Zum Problem der spendenden Götter zuletzt B. Eckstein-Wolf in Mitteilungen des Deutschen Archaeologischen Instituts 1952, 39 ff. E. Simon, Opfernde Götter (Berlin 1953). Verf. Zur Eigenart des klassischen Götterbildes (München 1959). Unsere Abb. 1 Stamnos in Gotha (nach Monumenti del Instituto XI Taf. 53). Abb. 2 Weihrelief in Sparta (Photo Deutsches Institut Athen). Abb. 3 Kantharos in Boston (Photo des Museum of Fine Arts). Abb. 4 Strickhenkelamphora in Philadelphia (Photo Archeol. Seminar Marburg). Abb. 5 Hydria in New York (Photo Metropolitan Museum).

DIDEROTS ENTDECKUNG DER HIEROGLYPHE

Hans Schumacher

Die Unterhaltungen von Ariste und Eugène« des Paters Bouhours bezichtigten die deutsche Sprache der Plumpheit, Unklarheit und Geschmacklosigkeit. Sie leiteten aber ein Gespräch ein, dessen Argumente bis in den Sturm und Drang wirkten. Sie hatten eine unbeabsichtigte Wirkung. Sie ließen die deutsche Sprache im Widerstande wachsen und ihr eigenes Wesen finden. Der Pater wiederholte die dem 18. Jahrhundert geläufige Ansicht, »daß die Sprachen nur erfunden worden sind, um die Vorstellungen unseres Geistes auszudrücken«. »Die französische Sprache ist vielleicht die einzige, die die natürliche Ordnung wiedergibt und die Gedanken in der gleichen Weise ausdrückt, wie sie im Geiste entstehen.« Die sehr wirksame Poetik von Charles Batteux – 1746 –, an den Diderot seinen »Brief über die Tauben und Stummen« richtete, räumte jedoch der Poesie im Gegensatz zur Prosa den Gebrauch von Inversionen ein. Die Leidenschaft, mit der der Streit um die Zulässigkeit von Wortumstellungen geführt wurde, ist uns heute fast unverständlich, und in seinem Anspruch kaum nacherlebbar. Wenn wir Verse wie »Sah ein Knab ein Röslein stehn« hören, läßt uns die Vollkommenheit der dichterischen Sprache vergessen, daß die gewöhnliche Wortordnung durchbrochen wurde. Das erschien einer rationalistischen Geisteshaltung dagegen nicht selbstverständlich. Es ist vielleicht nützlich, sich in einen Zustand zurückzuversetzen, der vor der »Deutschen Bewegung« liegt, um eine Leistung zu begreifen, die die Grundlage unseres Sprechens und Denkens noch heute bestimmt. Freilich muß man bedenken, daß es in der Auseinandersetzung zwischen französischer und deutscher Dichtungstheorie, zwischen Begriff und Bild, keine Entscheidung gab, der Streit weckte nur die Geister, erfüllte sie mit Leben, gab ihnen Bestimmtheit und Gestalt. Die Bewunderung für die Dichtung des Gefühls und des subjektiven Ausdrucks darf uns jedoch nicht die Augen vor der Gefahr verschließen lassen, die in der Mißachtung der Klarheit und Deutlichkeit, Vernünftigkeit und Mitteilbar-

keit liegt. Dichtung und Prosa trennten sich auf eine Weise, die keinen Übergang vom einen zum anderen möglich sein läßt. Beide beruhen auf völlig verschiedenen Haltungen zum menschlichen Dasein und zur Welt.
Es gibt eine Sprache für den Lyriker, eine Sprache für den Romancier, eine andere für den Soziologen, eine für den Philosophen, eine für den Journalisten. Das ist so selbstverständlich, daß die Frage nach einer möglichen Einheit, wie sie noch bis zur Mitte des 18. Jahrhunderts existierte, notwendig veraltet erscheinen muß, geradezu unvernünftig, da die Vernunft der Geschichte, der Fortschritt der geistigen Differentiation schon dagegen entschieden hat. Die Geschichte hat geurteilt, nun bleibt nichts übrig, als den Sinn dieses dunklen Spruches zu enträtseln. Warum kommt uns nur manchmal der Gedanke, daß die »Geschichte« einem einzelnen Unrecht tut, wenn sie ihn schließlich nur als eine Stufe behandelt und über seinen Rücken hinaufsteigt? Wohin geht sie denn? Zu Abgeschlossenem, Ausgebildetem, Unüberholbarem, Goetheschem, Klassischem, oder etwa zu uns? Doch zeigt gerade das Werk Diderots diesen gleitenden, beweglichen und provisorischen Charakter des Übergangs, so sehr ihm auch daran gelegen war, bestimmte Ergebnisse enzyklopädisch festzuhalten. Seine Sprachbetrachtungen sind allerdings nie besonders populär gewesen, denn die Rückwendung des Geistes auf das Medium, das ihn darstellt, in dem er eigentlich erst ist, ist Todestrieb, versucht die Bestimmungen und Organe zu tilgen, die Eigentümlichkeit und Eigenheit abzustoßen. Den Anlaß zur Kritik der Sprache gab die Philosophie Descartes', dessen Konzeption der Erkenntnis sich an der Reinheit der Mathematik orientierte und der den Plan zu einer Universalsprache entwarf, welche die Eigenart und Zufälligkeit der natürlichen Sprachen auslöschen sollte. So strebt die sich bespiegelnde Sprache der Selbstaufhebung zu. Aber nun entsteht innerhalb der Sprachtheorien eine unerwartete Bewegung: die rationalistische Philosophie kann nicht umhin, die Ästhetik als eigene Disziplin anzuerkennen und die Poetik ergibt sich dem Naturgenie, das sich die Regeln selber gibt. Auch in Diderots »Brief über die Tauben und Stummen zum Gebrauch derer, die hören und sehen« (1751) finden wir einen Widerstreit, den man in mythischer Übertreibung beinahe lieber dem Geist der Sprache zuschreiben möchte als dem Geist des Verfassers.
Diderot bezeichnet die Grenzscheide zwischen der objektiven und der sub-

jektiven, der mittelbaren und der unmittelbaren Sprache, der Sprache als Werkzeug und der Sprache als Naturausdruck. An seinem Brief wird etwas greifbar, das sich in Hamanns und Herders Essays in mythische Tiefen zurückzieht. Eine neue Welt eröffnet sich, deren Gesetze unvergleichlich sind.

Diderots Brief entzündet sich an der Frage nach dem Ursprung der Wortumstellungen, die besonders die griechische und lateinische Sprache und auch die »Sprache unserer Nachbarn« prägen, während sie im Französischen eigentlich nur in der Nachstellung der Adjektive hinter dem Substantiv zu finden sind. Man braucht dazu nicht an den Ursprung der Sprache zurückzugehen; Diderot schlägt ein eigenartiges Experiment vor, mit dem man die natürliche Ordnung der Gedanken feststellen könnte. Jemand müßte sich stumm stellen und versuchen, seine Gedanken allein mit Hilfe von Gebärden auszudrücken. Aus der Folge der Gesten könnte man schließen, welche Ordnung der Gedanken den ersten Menschen zur Mitteilung am geeignetsten erschienen wäre. Der Nachdruck liegt hier auf der möglichen Mitteilbarkeit und Verständlichkeit des Gedachten. Solche Vorstellungen von der Sprache setzen eine Gesellschaft voraus, die im Austausch und Gespräch lebt und daher das Allgemeine über das Nur-Individuelle stellen muß. Es ist allerdings zweifelhaft, ob der absichtlich Stumme sich in der Ordnung seiner Gedanken nicht unwillkürlich nach den Zeichen der Sprache richten würde, die er spricht. Man müßte sich also an einen Taubstummen von Geburt wenden. Nur die Natur könnte ihm Inversionen eingeben. »Es gibt allerdings Gebärden, die kein Wort wiedergeben kann« etwa wie die schlafwandelnde Lady Macbeth das Blut von ihren Händen zu waschen sucht: »Man vergißt den erhabensten Gedanken, aber diese Sprache vergißt man nicht.« »Niemals kann das Papier den Sieg der Gebärde über die Rede wiedergeben.« Hier wird der Gebärde etwas von jener Unausdrückbarkeit zugerechnet, die wir heute gerne der Dichtung und vor allem dem lyrischen Gedicht nachsagen. Verräterisch ist denn auch die Schlußfolgerung aus der Beschreibung der Pantomime eines Taubstummen, der, als er den Autor im Schachspiel in einer üblen Situation sieht, die Augen schließt, den Kopf neigt und die Arme fallen läßt, um anzudeuten, daß es um ihn geschehen sei: »Die Gebärdensprache ist metaphorisch.«

Derselbe Taubstumme begleitet ihn zum Erfinder eines Farbenklaviers. Diderot konnte ihm natürlich nicht verständlich machen, daß es ein Analogon für das tönende Klavier darstellte. Der Taube schließt deshalb, daß es sich um ein Instrument handele, mit dem der Erfinder, den er auch für taubstumm hielt, sprechen könne. »Er glaubte, daß die Musik eine besondere Art sei, Gedanken mitzuteilen, und daß die Instrumente in unseren Händen Sprachorgane darstellten ... Wenn der Taube sich die Aufmerksamkeit ins Gedächtnis ruft, die wir der Musik schenken, und wenn er die Wirkungen der Freude und Traurigkeit, mit denen der Rede und anderer äußerer Dinge vergleicht, wie kann er sich vorstellen, daß kein Sinn in den Klängen ruht, daß es nichts ist, und daß weder Stimmen noch Instrumente eine deutliche Vorstellung in uns erwecken?« Diderot unterschlägt im Drang, die Sprache der Vernunft mit der Sprache der Kunst gleichzusetzen, die für ihn noch maßgebende Formel der traditionellen Rhetorik, daß alle darstellende Kunst dazu diene, Leidenschaften auszudrücken oder hervorzurufen. »Denn, immerhin, selbst wenn man mit einem Instrument nicht so klar spricht wie mit dem Mund, und wenn die Klänge nicht so deutlich den Gedanken wiedergeben, wie die Rede, so sagen sie doch etwas.« Über die Zweideutigkeit dieses »Sagens« zerbricht man sich noch heute den Kopf, denn was *sagt* das Kunstwerk? Man resigniert eher über seiner Aussage, und Diderot selbst schien es schon nur »mit ungewöhnlicher Phantasie oder ungewöhnlichem Scharfsinn« deutbar. Die Kunsttheorie des Idealismus isolierte das Kunstwerk, in dem sie ihm eine eigengesetzliche Einheit und Ganzheit zugestand. Demgegenüber hält die »aufklärerische« These Diderots die Forderung aufrecht, daß das darstellende Kunstwerk immer wieder in die Sprache der Erkenntnis zurückübersetzt werden muß. Das berührt uns im Zeitalter der »zweiten Aufklärung« sympathisch. Die Welle der verstehenden Kunstinterpretation macht deutlich, daß der utopische Glaube an die erlösende Kraft der Dichtung, der in den zwanziger Jahren noch lebendig war, heute dem Vertrauen in die lösende Kraft der freien Vernunft gewichen ist.

Diderot kehrt nach dem Umweg, den er für den Stil eines Briefes gerechtfertigt hält, zu seinem Experiment zurück. Die Hauptursache für die Inversionen meint er in der Gleichzeitigkeit mehrerer Vorstellungen im Geiste zu finden. So erfüllen uns etwa die Wahrnehmung einer Frucht, das

Begehren, sie zu pflücken und zu essen im gleichen Augenblick. Hätten wir drei Münder, sie würden zugleich sprechen. Die Wortumstellung setzt also die Auseinanderlegung der gleichzeitigen Bewegungen der Sprache voraus. »Der Seelenzustand ist etwas anderes als die Rechenschaft, die wir uns über ihn ablegen ... unsere Seele ist ein bewegtes Bild, nach dem wir ohne Unterlaß malen, wir brauchen viel Zeit, um es getreu wiederzugeben, aber es existiert im ganzen und auf einmal.« »Wie sehr wird unser Verständnis von Zeichen beeinträchtigt, wie sehr ist die lebhafteste Sprache nur eine kalte Kopie dessen, was vorgeht.« Der Reichtum der Empfindungen faßt sich für Diderot noch nicht in der Komplexität des Ausdrucks, der in sich vieldeutig sein kann, »viel zu denken gibt«, wie Kant sagen wird, sondern allein in der vollständigen sukzessiven, klaren und deutlichen Wiedergabe des Seeleninhaltes. Diese Aufgabe erfüllt die französische Sprache am besten. »Da die Mitteilung des Gedankens das Hauptanliegen der Sprache ist ... ist unsere Sprache von allen die zuchtvollste, genaueste und hervorragendste ... wir haben durch das Fehlen von Inversionen Sauberkeit, Klarheit und Genauigkeit gewonnen, die wesentlichen Eigenschaften der Rede und verloren dabei Wärme, Beredsamkeit und Kraft.«
Diese Erkenntnis wurde für Herder und den Sturm und Drang maßgeblich, sie bewies ihnen gerade die Überlegenheit der deutschen Sprache über die französische. Diderot aber zweifelt nicht daran, daß es seiner Sprache trotz dieser Eigenschaft, die sie für die Wissenschaft geeigneter macht als für die Poesie, doch möglich gewesen ist, vollkommenste Dichtung hervorzubringen.
Ein rhetorischer Gemeinplatz begegnet uns, nachdem Diderot eine Theorie über die Entwicklung der Sprache von der Primitivität zur Perfektion aufgestellt hat. Wir vermißten ihn vorhin: »In der vervollkommneten Sprache erstrebte man mehr Wohlklang, da man glaubte, daß es nicht unnütz sei, dem Ohr zu schmeicheln, wenn man zum Geist sprach.« Doch erscheint zwischen vielen konventionellen Ansichten manches, was uns geläufig ist, ohne es Diderot zu sein, er entdeckt es gerade erst und darum widerspricht er so oft seinen Voraussetzungen. Gebärdensprache und Musik zielten anfangs nur die Mitteilung des Gedankens an, jetzt schreibt er »man muß in jeder Rede im allgemeinen den Gedanken und den Ausdruck unterscheiden; wenn der Gedanke mit Klarheit, Reinheit und Genauigkeit wiedergegeben

ist, genügt es für die familiäre Unterhaltung, fügen Sie zu diesen Eigenschaften die Wahl des Ausdrucks mit der Zahl und dem Wohlklang der Periode, so haben sie den Stil, der der Kanzel geziemt, aber Sie werden noch weit von der Poesie sein ... In die Rede des Dichters geht dann ein Geist ein, der alle Silben bewegt und belebt. Welcher Geist? Ich habe manchmal seine Gegenwart gespürt, ich weiß nur: er bewirkt, daß die Dinge zugleich gesprochen und dargestellt werden, daß in derselben Zeit, in der das Verständnis sie erfaßt, die Seele von ihnen bewegt wird, und daß die Rede nicht nur eine Kette wirkungsvoller Begriffe ist, die den Gedanken mit Kraft und Adel hervorbringen, sondern daß sie außerdem ein Gewebe von Hieroglyphen ist, die ihn aufeinandergehäuft malen. In diesem Sinne könnte ich sagen, daß jede Poesie emblematisch ist.« Diese Worte heben sich in ihrer Mischung von Traditionsbewußtsein und Modernität gründlich von den dithyrambischen Visionen der Poesie ab, die Herder empfing, und macht doch eine der Gefühls- und Ausdruckssprache zugleich nahe und ferne Sichtweise deutlich, nahe, soweit sie einen eigenen Geist der Poesie zugibt, und fern, da sie den Geist vorsichtigerweise nicht metaphysisch begründet. Die alten Traditionen der Rhetorik und Poetik lassen keine unüberbrückbare Kluft zwischen Prosa und Dichtung. Diderot, der selbst noch Philosoph, Wissenschaftler, Romancier, Dramatiker und Salonschriftsteller in einem war, ahnte nichts vom Priestertum des Dichters. Wenn irgendwo, dann zeigt sich hier, wie die gesellschaftliche Stellung des homme de lettres seine Art, die Wahrheit der Welt zu sehen, beeinflußt und wie umgekehrt die gefährdete Einheit der französischen Kultur und Gesellschaft sich in der Zweideutigkeit von Definitionen niederschlägt, die sich auf eine radikalere Vorstellung des Dichters hin ausdeuten lassen, wie sie nur der einsame Dichter in Deutschland erfinden konnte.

Die Konzeption der Hieroglyphe bedeutet den weitesten Schritt, den die aufklärerische, vernünftige Sprachauffassung auf die Subjektivität des Dichterischen hin tun konnte. »Wem das Verständnis für die hieroglyphischen Eigenschaften der Sprache nicht gegeben ist, sieht nicht das Band zwischen Ideen und Bildern und verliert eines der Merkmale, das den Rang unter hervorragenden Schriftstellern ausmacht.«

Am Ende des Weges findet Diderot ein Labyrinth, wie er sagt, ein Laby-

rinth, aus dem erst Herder im Anschluß an Rousseaus Theorie der Verderbnis durch die Verfeinerung der Kultur fand. Diderot erkennt auch, daß die Sprache verarmte, als man ursprüngliche Ausdrücke einer angeblichen Vornehmheit opferte. Diderot sah einen Zustand, ohne ihn mit radikalen Mitteln verändern zu wollen. Das ist eine Grenze, die von der Zweideutigkeit gefärbt wird, die alle seine Schriften kennzeichnet: ist es die Schwäche des Wollens oder die Stärke der Erkenntnis, die sie zieht?

DIE EHELICHE VERANTWORTUNG UND DAS SCHULTERSYMBOL

Herbert Fischer

1. SCHULTER UND VERANTWORTUNGSSYMBOLIK

Ausgedehnte Studien der letzten Jahre haben mich tief in die Schultersymbolik aller europäischen und außereuropäischen Früh- und Hochkulturen geführt [1]. Den Ausgangspunkt bildete der Schöffengruß, eine eigenartige Ritualform des altdeutschen Rechts: der Femeschöffe legte zunächst die rechte Hand auf die eigene linke Schulter, anschließend aber auf die linke Schulter des ihm gegenüberstehenden Amtsgenossen [2]. Mit dieser feierlichen Doppelgebärde sollte ein Appell an die eigene Verantwortung vorgenommen sein, von dem aus dann das gleiche Verantwortungsbewußtsein auch im Genossen anzurufen oder überhaupt erst zu wecken gesucht wurde. Die gleiche Gebärde der Handauflegung auf die Schulter begegnet aber auch schon im Alten Reich Ägyptens für die verschiedensten Würdenträger, vom königlichen Prinzen bis herab zum kleinen Dorfbeamten, ja bis zum einfachen Rechtsgenossen selbst, wie er sich der Obrigkeit stellt [3]. Und ebenso zeigen alle anderen Altkulturen diesen Schultergriff, an sich selbst ausgeführt wie am Gegenüber; sie stimmen aber auch sonst in den Grundzügen der Schultersymbolik miteinander überein, die wesentlich auf »Verantwortung« zielt, noch stärker vereinfacht auf »Antwort«. Damit wird ein Urphänomen berührt, das die Symbolik der Schulterwaagrechten als Region der »Antwort« zum Gegenstück macht für die Senkrechte im Menschen, die das vom Scheitel herabwirkende »Wort« darstellt, den göttlichen Urimpuls zur Schaffung und Auferlegung der Aufgabe, deren geistige Erfassung und Bewältigung eben die »Antwort« des Geschöpfes darstellt, seine lebendige Reaktion. So ist die Querachse oder der Querbalken zwischen den beiden Schultern die »tragende« Region, auf der Würde und Bürde des Lebens zugleich ihren Platz finden [4]. Diese Grundauffassung hat im einzelnen die verschiedensten Folgewirkungen an rituellen Bräuchen oder mythischen Vorstellungen zeitigen können.

Sie reichen z. B. von feierlichen Darstellungen des Königtums im eigentlichen Sinn zu einer Symbolik des »Königsweges« *(via regia)* im übertragenen Sinn, oder von einer Allegorie der strafrechtlichen Verantwortlichkeit bis zur Pönalpraxis kleinster Ehrensühnen. Eine sehr bedeutungsvolle Sondergruppe dieser Symbolik aber zentriert sich um die Grundfunktionen der Ehe, also des wichtigsten Sozialphänomens der Weltgeschichte, das kein Zeitalter aus seinem Formenbestand menschlicher Beziehungen je zu streichen vermochte. Diese Gruppe verdient es in besonderem Maße, in großen Zügen auch einem weiteren Leserkreis vor Augen geführt zu werden. Freilich können an dieser Stelle nur einige charakteristische Tatsachen vorgebracht sein, die gegenüber dem reichen Material nicht mehr als einen bescheidenen Ausschnitt bedeuten.

Daß für die Ehe seit frühester Zeit ein Symbol wichtig werden konnte, das gerade in der Rechtssphäre so große Bedeutung besitzt, ist der zentraleuropäischen Ideenwelt sehr naheliegend. Insbesondere das deutsche Wort »Ehe« bedeutet ja nichts anderes als »Recht« [5] — eben das Urrecht der Lebensgemeinschaft, das als ein Abbild der Weltordnung galt, die schöpferisch wird durch das Zusammenwirken polarer Mächte [6]. Wie sehr dieses Wort, dessen Kurzform einfach *ê* lautete, damit auch einer elementaren Vokalordnung entspricht, die bei den verschiedensten Kulturkreisen das *E* eben dem Halse zuordnet, also dem Mittelpunkt der Schulterregion, kann hier nicht erörtert werden. Wir begnügen uns mit dem Material, das uns die handfestere Gebärdensymbolik bietet, die eheliches Zusammenstehen mit der Erfassung oder Berührung der Schultern auszudrücken sucht. Freilich kann uns auch hier immer wieder die Wortgeschichte zu Hilfe kommen. Das gilt insbesonders auch für den wohl bekanntesten Bildtypus, die römische Eheschließung durch Vermittlung der *Dea pronuba,* die ihre Hände auf die Außenschultern der zu verbindenden Gatten legt (Taf. IX, Abb. 7) [7]. Denn die römische Ehe war ein *coniugium,* eine Jochgemeinschaft, ebenso wie schon die griechische *Syzygie:* sie nimmt also ihren Namen von dem über Schulter und Nacken gelegten Gerät zur Bewältigung schwerer Zug- oder Tragleistungen [8]. Und damit ist eben schon die Last der Aufgabe und ihrer Verantwortung angeschlagen, die den roten Faden aller Schultersymbolik der Ehe als geistigen Institutes bildet, was freilich immer im Zusammenhang mit dem Komplementär-

aspekt als körperliches Institut gesehen werden muß, das sich der Schoßsymbolik bedient. Schon Felszeichnungen der Bronzezeit zeigen an bräutlichen Paaren neben dem Wurzelkontakt der copula carnalis auch den Schulterkontakt [9]. Aus dem Aurignacien, also einer ungefähr 20 000 Jahre zurückliegenden Zeit, besitzen wir bereits Darstellungen, auf denen der Mann mit waagrechter Armvorstreckung in Schulterhöhe nach dem Wurzelzentrum der gestreckt liegenden Frau greift [10]. Aber die Kunst der sogenannten Primitivkulturen konnte noch deutlichere Aussagen über das Zusammenspiel von Schoß und Schulter machen: eine transkaukasische Keramik, die den Mann nach der Scham der Frau greifen läßt, zeigt als Reaktion ein von deren Schultern aufbrechendes Licht (Taf. VIII, Abb. 1) [11]. Es ist die uralte, weltweite Aszensionssymbolik, die sich hier zeigt: der in die Tiefe wirkende Schöpfungsimpuls zwingt zum Anpacken der Probleme, welche das Chthonische, insbesonders auch das Geschlechtliche, dem Menschen bietet, weil dann das verborgene Licht freigemacht und zum Aufsteigen und Aufstrahlen gebracht wird [12]. Aber auch die bedeutsame Rolle, welche die waagrechte Armausbreitung als Symbol der Schulterwaagrechten für die eheliche Verbindung schon bei prähistorischen und auch noch rezenten Primitiven spielt [13], liefert uns wichtige Aussagen, die im Verein mit den nicht viel jüngeren Schultergriffsymbolen unser Bild abrunden werden.

So wird auch von Seite der Gebärdenwissenschaft bestätigt, was andere Forschungszweige seit einiger Zeit feststellen mußten: die vom 19. Jahrhundert geschaffenen Anschauungen über die Frühgeschichte der Ehe sind einseitig, insofern sie von einer tierischen Geschlechtlichkeit des Menschen ausgehen, der jeder Sinn für geistige Ehezwecke gefehlt haben sollte. Ebenso verfehlt wäre es freilich, sich nun ein idealistisches Bild der Frühehe oder gar der Urehe zu machen. In Wahrheit sind jene beiden Pole, welche die Eheformen der reifen Hochkulturen in eins zu bringen wußten, in früher Zeit mit starker Spannung einander gegenübergestellt: Schulterbindung und Wurzelbindung [14] der Gatten ringen unablässig miteinander, um sich auf immer stärkere Weise in der Mitte den Ausgleich zu schaffen — in der Herzbindung nämlich, wie sie dem abendländischen Denken als *mixtio* der *pectora* der Gatten schließlich zum Hochziel wurde [15]. Damit verschwinden zwei wesentliche Einseitigkeiten, nämlich die eine, in der

Ehe eine vom Kosmischen her nur *universell* diktierte Institution zu sehen, und jene andere, welche die Ehe nur zur Erhöhung des *Individuellen* dienlich wertet. Die Ehe enthüllt sich vielmehr als eine niemals gleich zu erfüllende Manifestation des vielleicht allgemeinsten Weltgesetzes, das überhaupt gefunden werden kann: der Polarität.

2. TYPEN DES SCHULTERKONTAKTES DER GATTEN

So elementar das Schultersymbol der Ehe sich freilich auch zeigen mag, läßt es genügend Spielraum für eine Fülle von Ausprägungen nach den verschiedensten Nationalcharakteren und Kulturphasen, ja bietet auch innerhalb dieser der Gestaltungsfreiheit noch reichlich Boden. Schon die in vieler Hinsicht für die römische Kultur den Grund legende etruskische hat sehr unterschiedliche Formen des ehelichen Schultergriffes angewendet. Besonders wichtig nach ihrem geistigen Ausdruckswert ist eine Gattendarstellung aus Palestrina (Taf. VIII, Abb. 2) [16], auf der beide Ehepartner nebeneinander stehen, sich den streng waagrecht gehaltenen Arm [17] gegenseitig auf die Innenschulter legend, während der freie Gegenarm in die eigene Hüfte gestützt wird. Ein wechselvoller gegenseitiger Austausch erleichtert die Lebenslasten durch die Gemeinsamkeit des Tragens [18]. Die auffallende Gestrecktheit des Armes hängt wohl damit zusammen, daß die Einheit in der Zweiheit symbolisiert werden soll: durch Anerkennung der persönlichen Freiheit, der Eigenverantwortung und individuellen Lösungskraft für Aufgaben bei aller Verbundenheit wird eine breitere Basis geschaffen, ja eine neue Wirkeinheit überhaupt [19], der nun dementsprechend größere Aufgaben auferlegt werden können. Andere Darstellungen zeigen die Ehegatten nahe einander gerückt, wie sie sich gegenseitig die Hände auf die Schultern legen. Bei einer Wandmalerei aus Tarquinia ist es besonders deutlich, wie sehr damit die Entwicklung des persönlichen Verhältnisses

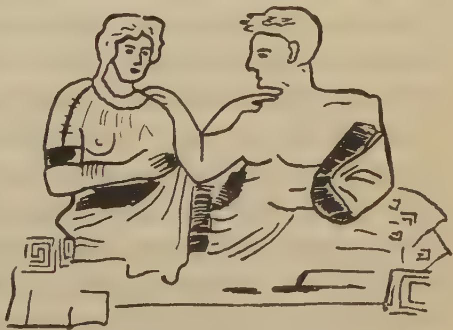


Fig. 1

in den Vordergrund rückt (Fig. 1) [20]. Denn hier haben die Partner den Blick für einander, während das Paar in der weiter gefaßten, geräumigen Handauflegung einen gemeinsamen Blickfang besitzt — den Zielpunkt seiner Aufgabe. Im nahen Schulterkontakt sind die Gatten nur miteinander beschäftigt, beim weitgestreckten dagegen ist ihre Haltung unpersönlicher, mehr vom Kosmischen bestimmt, von der universellen Aufgabe, zugleich aber auch von etwas gemeinsam Erarbeitetem, das nach Reifung des Individuellen nun frei macht für die universelle Pflicht.

Trotz aller Intimität ist die nahegerückte Form des gegenseitigen Schultergriffs noch kein Ausdruck vollendeter Ehebeziehung, sofern sie die gegeneinander gekehrten Innenschultern erfaßt. Hier beginnt erst das Leben in der Du-Beziehung: der Partner wird erforscht in seiner Gegenpoligkeit, Fremdheit; für den Menschen ist jetzt eine Zeitlang das Du das auferlegte und angenommene Lebensproblem. Nicht nur im ersten Aufeinanderprallen, sondern auch später noch wird sich da der Widerstand zeigen; es wird mitunter hart auf hart gehen [21]. Dagegen bieten Darstellungen der Gatten, in denen beide sich gegenseitig die Außenschultern halten, was zugleich engeres Aneinanderrücken bedingt, eine weit ausgeglichenere Sozialbeziezung. Das Umfassen ist ein gegenseitiges Besitzen, Beruhigen und Bestätigen, wobei natürlich besondere Gebarenskomponenten vielfach variierend wirken können (Taf. IX, Abb. 8) [22]. Der Mann gibt der Frau seinen tätigen Schutz bei Erfüllung der Eheaufgabe, während sie dem Mann eine warme Umhüllung bereithält, in die er immer wieder zurückkommen kann [23].

Tritt hier im Grunde aber immer noch der Gedanke gleichartigen Einwirkens und damit auch gleichartiger Verantwortung in den Vordergrund, so zeigen andere Kontakttypen eine Auffassung, die dem Polaritätsprinzip stärker Rechnung trägt. Das Männliche und das Weibliche erscheinen als zwar gleichwertig, nicht aber identisch. Insbesonders die altägyptische Hochkultur ist bestrebt, das Prinzip der Gleichberechtigung [24] mit Aufrechterhaltung der Artverschiedenheit zu verbinden: beide Geschlechter werden gleich bedacht, aber beide werden nach ihrer Art bedacht. Dem Manne soll das Verständnis und die Verantwortung für die Frau gegeben werden, der Frau das Verständnis und die Verantwortung für den Mann. Die männliche Verantwortung offenbart sich in der Schaffung und Siche-

rung eines Lebensraumes für die eheliche Gemeinschaft, die weibliche Verantwortung in der Bildung und Aufrechterhaltung eines gemeinsamen Mittelpunktes. Ihr Wirken ist daher verborgener, wie aus dem Hintergrund; sie gibt dem Gatten den Rückhalt. Den deutlichsten Niederschlag dieser Auffassung bildet es eben, daß in den ägyptischen Ehebildern es immer die Frau ist, die von rückwärts ihrem Gatten die Hand auf die Schulter legt, während dieser etwa bewaffnet den feindlichen Mächten gegenübertritt (Fig. 2) [25]. Aber auch wenn die Gatten nebeneinander stehen, ist es wieder die Frau, die über den Rücken den Schultergriff vollzieht [26]. Nicht anders verhält es sich bei einer Darstellung in ruhender Situation, ob nun die Gatten nebeneinander thronen [27] oder die Frau wieder mehr hinter den Mann zu sitzen kommt [28]. Daß hier kein öder Schematismus angewendet wird, zeigen die vielfältigen Gebarensvarianten sowohl des Mannes als auch der Frau: jener kann z. B. seine Linke auf die Herzmitte legen [29] oder aufs Knie [30], kann aber auch sie zur Faust geballt gegen Boden strecken [31] oder mit einer Blume hochheben [32]; die Frau vermag etwa, während sich ihre Linke auf die Schulter legt, mit der Rechten den Ellbogen des Gatten behütend zu umfangen [33] oder sie ebenfalls auf ihr Knie zu legen [34]. Doch gäbe es noch viele Einzelheiten zu beobachten, die scheinbar nebensächlich sind, in Wirklichkeit aber stärkste Symbolkraft besaßen. Erwähnt sei nur noch ein Detail des Schultergriffs selbst: mitunter werden nur die vier Finger um die Mannesschulter geschlossen, während sich der Daumen gestreckt in die Höhe richtet [35]. Mit dem Finger der Liebe – diese Zuordnung besitzt der Daumen in allen Altkulturen [36] – wird hier die allumfassende Macht angerufen [37]; seine wegbahnende Funktion soll die Wirkung des Schultergriffs verstärken, soll insbesonders auch den Mann zum Vollstrecker machen, befähigt zur Vollziehung des göttlichen Willens im Äußeren [38], während die Frau den inneren Kraftquell der Ehe hütet und dadurch strömen läßt.

Bedeutsam für die symbolische Differenzierung des Gattenschultergriffs sind schon in Ägypten auch die Lateralfunktionen, der Unterschied des Gebärdeneinsatzes von Rechts und Links. Fast ausschließlich wird die linke Hand der Frau auf die linke Schulter des Mannes gelegt, also jene Seite angeschlagen, die universell als die irdisch-menschliche gilt, im Gegensatz zur himmlisch-göttlichen rechten. Dargestellt sein soll hier eben, wie eine

edle Frau das äußere Tun ihres Gatten lenken oder doch vorübergehend aus dem Reichtum ihrer Empfindungswelt inspirieren kann [39]. Dagegen legt sich die rechte Hand auf die rechte Schulter des Mannes, während er etwa verlangend die Arme nach dem *Ka* ausstreckt, nach der Lebensseele, deren er als Abgeschiedener entbehren muß (Fig. 3) [40]. Der basislose Tote bedarf hier einer seelischen Behütung und Lenkung, wie sie von der Göttin

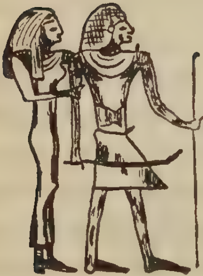


Fig. 2



Fig. 3

oder der das weibliche Numen vertretenden Gattin gegeben wird. Schließlich finden sich Darstellungen, in denen die Frau dem Mann *beide* Hände von rückwärts auf seine Schultern legt [41], also eine Vollwirkung erstrebt. Der Mann soll ganz in die weibliche Sphäre gezogen werden; seine Frau wird ihm zum Rückgrat, zur religio. Die Ägypter dachten hier wohl an das Zurückrufen in eine Empfindungswelt, vielleicht auch an eine Aufforderung zur irdischen Verwirklichung der Liebe.

Diese Stichprobe aus einem bestimmten Kulturbereich würde bei Ausdehnung auf andere noch eine beachtliche Erweiterung von Sondertypen des Schulterkontaktes bringen, die hier aber keineswegs vorgeführt werden können. Nur als Einzelbeispiel sei etwa die im Nebeneinanderstehen erfolgte Auflegung der linken Hand auf die rechte Schulter des Mannes erwähnt, wie sie ein römisches Relief mit Omphale und Herakles zeigt [42]. Das Gegenstück einer Auflegung der Rechten auf die linke Schulter des



Abb. 1



Abb. 2



Abb. 3



Abb. 4



Abb. 5



Abb. 6

TAFEL VIII Zum Beitrag H. Fischer, S. 186–208



Abb. 7



Abb. 8



Abb. 9

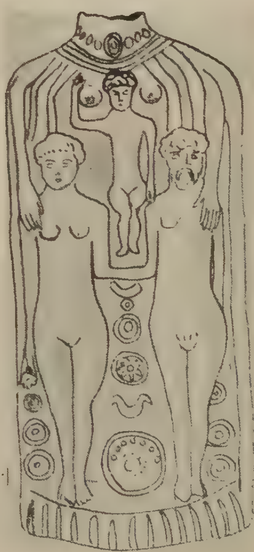


Abb. 10

TAFEL IX Zum Beitrig H. Fischer, S. 186–208

Mannes dient bei rezenten Primitiven den ausgedehnten Bräuchen der Eheschließung [43]. Zum Unterschied von Ägypten zeigt die klassische Antike (und Alteuropa überhaupt) auch gern den Mann mit seiner Hand auf der Schulter der Frau, mitunter in recht energischer Weise [44]. Im Christentum, das die führende Stellung des Mannes stark betont, wird diese Darstellung typisch [45]. Ebenso stellt aber auch der Ferne Osten früh die Handauflegung des Mannes auf die Frauenschulter dar [46], ohne freilich den Gegentyp zu vergessen; die weibliche Einwirkung auf die Schulter des Mannes wird mitunter sogar in sehr drastischer Bewegung gezeigt [47], anderseits freilich auch in einer Weise, die einer tändelhaften Beeinflussung durch das Weibliche entspricht, welcher der Mann in strenger Liebe Einhalt gebieten will [48]. Von den Sondertypen einer gegenseitigen Schulterergreifung wird noch die Rede sein.

3. EHESCHLIESSUNG UNG EHEFÜHRUNG

Für die bisher vorgeführten Beispiele liegt es auf der Hand, daß hier nicht Riten der Eheschließung wiedergegeben sind, sondern das geistige Wesen der Ehe in seinen verschiedenen Aspekten dargestellt sein sollte. Die gezeigten ägyptischen und etruskischen Funeralmonumente wollen festhalten, was als Quintessenz der geistigen Beziehung zwischen den Ehegatten ins Unvergängliche nachwirkt. Doch vermag die Sepulkralkunst nicht nur das matrimonium in esse, sondern auch das matrimonium in fieri als Thema zu erwählen. Gerade der wichtige Relieftypus der römischen Sarkophage bietet dafür mit den schulterverbundenen Nupturienten ein treffendes Beispiel; allerdings ist auch hier nicht nur der Ritus dargestellt, sondern zugleich der Mythus, da zwar die Handreichung *(dextrarum iunctio, conluctatio manuum)* faktisch vollzogen wurde, nicht aber – zumindest in historischer Zeit – die Umschulterung durch den Dritten, der hier nur mehr als Allegorie der konjugalen Kraft figuriert [49]. Darüber hinaus aber gehört dieser Bildtypus in größere Entwicklungszusammenhänge, die einen vielsagenden Wechsel der Gebärdenformen in der Eheschließung erkennen lassen. Einige charakteristische Beispiele sollen ihn kurz skizzieren helfen.

Die älteste Form, die vorgeschichtlichen Zeiträumen angehört, läßt sich als eine gegenseitige Kommendation verstehen. Die archetypische Gebärde dieses Aktes ist das Vorstrecken beider Arme in Schulterhöhe, das im frühen Recht für den Rechtsuchenden eine sehr weite Verbreitung besessen haben muß [50]. Mann und Frau suchen auf diese Weise in gegenseitiger Hingabe den gemeinsamen Mittelpunkt zu gewinnen, von dem aus die



Fig. 4

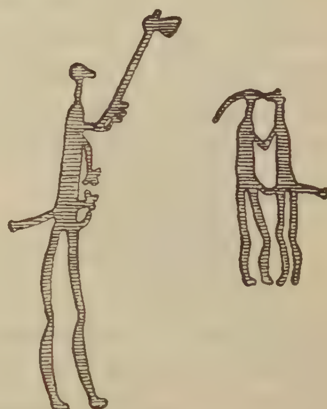


Fig. 5

Erfüllung ihrer Aufgabe möglich wird. Eine Knochenzeichnung der dänischen Bronzezeit zeigt so innerhalb einer Umhegung das aufeinander zustrebende Brautpaar (Fig. 4) [51]. Wird hier noch eine Gebärde der Sehnsucht als charakteristisch dargestellt, so zeigt sich ein zweites Stadium in jenen Eheschließungsbildern, die wechselseitig die Hände auf die Schultern legen lassen. Dieser Akt gehört in eine vollständige »Umarmung«, wie sie eine bekannte schwedische Felszeichnung bringt: Kuß und Geschlechtsverbindung ergänzen in Haupt und Wurzel die Schulterbeziehung (Fig. 5) [52]. Die erste Erfüllung bringt den Erfüllern etwas Neues: die gegenseitige Verantwortung. Damit ist für diese Frühkulturen der Same gelegt zu jener Schultersymbolik der Ehe, die in den Hochkulturen voll ausreift, dann freilich auch immer mehr im Äußeren zurücktritt, je stärker die Vergeistigung wird.

Schon die altrömische Eheschließung läßt den Schulterkontakt nicht mehr durch die Gatten selbst, sondern metaphysisch durch die Gottheit hergestellt werden. Inwieweit hier ein Priester die Rolle der Gottheit vertretend übernahm, kann ich aus dem bisher vorliegenden Material nicht entscheiden. Die christliche Eheschließungsform, der freilich ein langer Bildungsprozeß von der Spätantike bis zur Schwelle der Neuzeit beschieden war, verwendete die Schulterergreifung durch den Priester wie durch den Bräutigam wohl schon früh nur mehr im Zeremoniell der Fürstenhochzeiten [53], damit die besondere Verantwortung der regierenden Paare betonend. Darüber hinaus läßt sich als traditionell bewahrt ein charakteristisches Ritualmoment erkennen, das allerdings nur entfernt vergleichbar ist. Denn hier bindet der Priester die Hände der Nupturienten durch die Enden seiner Stola, die er auf den eigenen Schultern trägt [54]. Unter die Verantwortung Gottes, unter den göttlichen Mantel soll das matrimonium christianum genommen werden, während die heidnische Auffassung den Schultern der Ehegatten selbst die geistigen onera matrimonii aufbürdete. Gemeinsam ist diesen extremen Riten nur die Verheißung der Einheit; die Gatten sind durch ihre Verbindung der Göttlichkeit jedenfalls näher, als wenn sie allein geblieben wären. Rein christlich ist freilich jener Ritualgedanke nicht; denn auch in Indien werden die Hände der Brautleute vom Priester in ähnlicher Weise verschlungen [55]. In diesem symbolträchtigen Kulturbereich wird aber auch noch an der Braut selbst der Mittelpunkt der Schulterregion herangezogen: sie erhält vom Bräutigam das traditionelle Nackenband angelegt [56].

Damit berühren wir aber nun jene Formengruppen der Eheschließung, die jedem der beiden Partner verschiedene Ritualhandlungen auferlegen, was teilweise einer tief verstandenen Respektierung des Geschlechtsunterschiedes entspringen kann [57], häufiger aber auf die Einseitigkeiten vaterrechtlicher oder mutterrechtlicher Ordnung zurückgeht, während die elternrechtliche oder gattenrechtliche Ordnung spiegelgleiches Gebaren der Brautleute bevorzugt. Wird der Frau die Ehelast aufgebürdet, dann haben wir es natürlich mit Systemen von Männerherrschaft zu tun. Die feinere Differenzierung ist dabei immer noch beachtlich. »Sowie in Marokko Braut und Bräutigam allein sind, berührt der Bräutigam die Braut an Stirn und Schultern mit der flachen Klinge.« [58] Sinnen und Trachten

der Frau wird hier in den Bann des Mannes gezogen: ihr Denken mit der Stirnberührung, ihr Trachten, nämlich Handeln als Tragen (von Verantwortung, von Lebenslast überhaupt) mit der Schulterberührung. Zunächst freilich liegt eine »Geste magischer Reinigung« [59] vor: nämlich ein Verjagen von weiblicher Schwächlichkeit und allem anderen, was die Frau in den Augen des Mannes als minderwertig erscheinen läßt. Dadurch aber wird schlechthin alles Weibliche abgetan, damit nur der Mann in ihr Platz finde. Demgegenüber ist der indische Nackenbandritus immer noch freiheitlicher: er erinnert an das »Ehejoch« [60] zwar nur die Frau, schiebt ihr das fundamentale Lasterlebnis zu, beläßt ihr aber doch das eigene Denken [61]. Im Vordergrund steht hier ein »Beugen« des Nackens gegenüber der männlichen Stärke.

Schulterberührung des Mannes durch die Frau zeigen noch rezente Primitive bei der Eheschließung. Aber das Bild, das sich hier bietet, weicht im übrigen von den Hochzeitsriten der Hochkulturen auch gebarensmäßig erheblich ab. Wenn in Siar (Melanesien) der Bräutigam in bodennahe Hocksitzhaltung geht, während die Braut neben ihm aufgerichtet steht, mit leicht geöffneten Fingern seine linke Schulter berührend [62], dann offenbart sich hier eine elementare Tendenz des geschlechtstypischen Verhaltens: beide Partner zeigen die Idealform als eine Art Zielschau am Beginn ihrer Ehe. Denn wenn der Mensch als Ganzheit in der embryoartig eingerollten Haltung seine Gebarensentwicklung beginnt [63], dann der Mann speziell im aufrechten Stehen, die Frau speziell im gestreckten Liegen [64]; in ihrer Entwicklung aber gehen die Geschlechter zu einem entgegengesetzten Ziel: die Frau muß sich erheben, der Mann muß nieder zur Erde [65]. So zeigt hier die Haltung an, daß für die Frau der Mann die Basis ihres ganzen künftigen Seins bildet — wohl nur als unbewußte Haltung des Primitiven, der schon einen künftigen Reifezustand erahnt. Das Tasten zur Schulter des Mannes drückt dabei aus, daß die Gattin von ihm ihre Impulse erwartet, er für sie bestimmend sein wird; die Verschiedenheit der Grundhaltung aber besagt, daß der Mann für die Frau Boden wird, Lebensgrundlage, während sie selbst sich durch ihr Stehen an die Höhenbestimmung erinnert.

Den ritualisierten Verhaltensweisen der Eheschließung läßt sich eine Gebärdensymbolik der *Eheführung* gegenüberstellen. Wenn ein römisches Relief ein betagtes Ehepaar zeigt, dem der Gott Dionysos in zwei Gestal-

ten von rechts und links eine Hand auf die jeweilige Außenschulter legt (Taf. VIII, Abb. 4) [66], dann verbildlicht dies die eingegrenzte Bahn für den gemeinsamen Lebensweg der Gatten, nicht aber erst das Zusammenführen. Die verbindende Liebesmacht der Concordia pronuba, wie sie rückwärts zwischen den beiden stand, ist hier unsichtbar geworden, weil sie sich bereits in das Wesen von Mann und Frau ergossen hat. Was jetzt von den höheren Mächten an die Eheleute herangetragen wird, sind nur noch die Meilensteine ihres Ehelebens. Daß auch die Abgrenzung der Bahn gerade an den Schultern auferlegt wird (und nicht etwa an den Häuptern) [67], weist wieder auf die zentrale Aufgabe hin, das Tragen der Verantwortung für einander.

Die Verwirklichung dieser Aufgabe zeigen ungezählte Ehemonumente aller Kulturen. In ihnen muß verhaltensmäßig die Schulter durchaus nicht mehr betont sein — die ganze menschliche Gestalt wird zum Ausdruck dieser Verwirklichung. Aber es bildet doch immer wieder ein Zeichen der Besinnung auf die Aufgabe, der Mahnung an die Verantwortung oder des Bekenntnisses zur Verwirklichung der geistigen Ehezwecke, wenn ein Gatte dem anderen seine Hand auf die Schulter legt. Im einzelnen werden die verschiedensten Schattierungen zu verzeichnen sein: etwa eine Ratsuchung oder das Holen eines Impulses, ein Beruhigen oder Kraftgeben, ein Bestätigen oder Beanspruchen, ein Stützesuchen. Dazu kommen noch mit besonderer Funktion die von der äußeren Gemeinschaftsordnung geregelten Ehebeziehungen: rechtsrituelle Handlungsweisen verlangen die Schulterberührung des Gatten als konstitutive oder deklaratorische Form [68]. Extremste Kulturbereiche stimmen in dieser Grundtendenz überein. Die christliche Kunst zeigt früh die Verantwortung gebende bzw. nehmende Handauflegung auf die Schulter des Gatten [69], was vielleicht auch in Zusammenhang mit der unerschütterten Lehre gesehen werden muß, daß es ebenso die Gatten selbst sind, die sich gegenseitig das Sakrament der Ehe (mysterium coniugii) spenden. Ebenso gestalten in der religiösen Kunst des Fernen Ostens die Gatten ihr Zusammenleben auch in spiritueller Hinsicht, wofür hier als Einzelbeispiel ein indisches Paarbild des ersten Jahrhunderts v. Chr. gebracht sei (Taf. VIII, Abb. 3) [70]. Der Mann kann sich ruhig stützen auf das weibliche Prinzip, kann die Frau im Vollsinn annehmen; sie gibt ihm dadurch mit ihrer linken Hand Rückhalt

gerade in jener körpersymbolisch heiklen Zone des in Indien als *Svaddhisthana* bezeichneten Zentrums der Kreuzbeinregion *(os sacrum)* [71], was durch ihr eigenes Abschließen nach »unten« (das heißt zum Chthonischen) mittels Beinekreuzen vorbereitet ist [72].

4. DIE SYMBOLENTWICKLUNG IN DER EUROPÄISCHEN NEUZEIT UND DAS ARCHETYPISCHE MOMENT

Schon in der frühen Kirche rangen miteinander jene zwei Strömungen, deren eine zu asketischer Ehefeindlichkeit tendierte, während die andere die Ehe der Getauften zeitweilig sogar als höchstes der Sakramente achtete. Doch hat auch die erste an der Ehe nicht die Schulterverbindung, sondern die Schoßverbindung der Gatten zum Anlaß der Ärgernis genommen. Vollauf dagegen hat die ehefreundliche Richtung neben der Kopulation des unteren Pols jene des oberen Pols bejaht. So erscheint bald auch Christus selbst zwischen dem Paar nach Art der Concordia pronuba wieder [73]. Es war keineswegs allein das Mißbehagen gegenüber einer vermeintlich heidnischen Reminiszenz, das diesen Bildtypus rasch wieder verschwinden ließ. Was schon in der römischen Eheschließung hervorgetreten war, setze sich nun unaufhaltsam fort: gegenüber der *dextrarum iunctio* der Nupturienten verblaßte die Schulterbindung fast völlig [74]. Auch die Ehegatten selbst werden immer seltener mit dem Schulterkontakt gezeigt [75]. Unter den vielerlei Ursachen für diese Wandlung sind wohl zwei von besonderer Bedeutung. Die eine, entwicklungsmäßig früher anzusetzende, besteht in einer Auflösung der etwas ängstlich gehaltenen Verantwortungsbindung. Diese Auflösung wird möglich, weil eine Sicherheit der Ehebündnisse da ist, die auch rechtlich in der Unauflöslichkeit des *matrimonium ratum et consumatum* verankert wird. Die christlichen Gatten wissen, daß eine Trennung ihrer Bahn unter Lebenden nicht mehr möglich ist. So werden als äußeres Zeichen ihrer Verbundenheit nur mehr die Hände zusammengehalten [76], die bloß als Rest einer Mahnung noch sagen, daß ein Nehmen von jeder Seite nie ohne gleichzeitiges Geben erfolgen kann. Die zweite Ursache, nicht ganz ohne innere Beziehung zur ersten, liegt in einer etwas freieren Auffassung der Ehe, wie sie seit der Renaissance aller dogmatisch-theologischen Festlegung zum Trotz Tatsache

wird. Sie scheint frischen und frohen Geist zu bringen, hat aber im Hintergrund schon das Verderben lauern. Es beginnt ein vergnügliches Nebeneinandergehen der Eheleute; man hält sich an den Händen, hat Freude am Besitz des anderen, ist aber infolge der Einfachheit der möglichen Loslösung irgendwie innerlich bereit, unter Umständen auch allein weiterzugehen. Die gereichte Hand löst sich leichter als die um die Schulter geschlungene.

Es ist freilich nicht zu übersehen, daß in dieser Entwicklung immer noch das archetypische Bild der Schulterwaagrechten als Gattenbindung wirksam bleibt. Auf einem Gemälde Lorenzo Lottos z. B. hält der Hochzeitsengel quer über den Nacken der Brautleute einen Ast, dessen grüne Blätter auf die Außenschultern herabreichen (Taf. VIII, Abb. 5) [77]. Das Querholz des »Ehekreuzes« oder »Ehejoches« wird hier in seiner fruchtbringenden Bestimmung gezeigt. Aber das Ehejoch lebt auch sonst fort, und zwar nicht nur in herabsetzenden Redewendungen des Volkes, sondern auch in faktischen Ritualen. Selbst die Rechtssphäre kennt eine Jochstrafe gerade für den in Ehepflichten schuldig gewordenen Gatten [78]. Das vielleicht noch ältere Ehekreuz – die Kreuzhaltung der Arme beim Begattungsakt wird schon in vorgeschichtlicher Zeit dargestellt [79] – konnte mit entsprechender Variation [80] in der christlichen Vorstellungswelt seinen Platz nicht nur während des Mittelalters behaupten [81], sondern in eigenartigen Bräuchen bis an die Schwelle der Gegenwart fortretten: der Bräutigam wird am Vorabend der Hochzeit ans Kreuz gebunden [82]. Nicht minder lebendig ist das Symbol der aufgeladenen Verantwortung aber in der kirchlichen Kunst: Christus legt seine Hand auf die Schulter des Bräutigams, ihn ernst und flammend zugleich anblickend [83]. Wie tief verwurzelt die hierher gehörigen Anschauungen sind – echte Archetypen, die »selbstherrlich

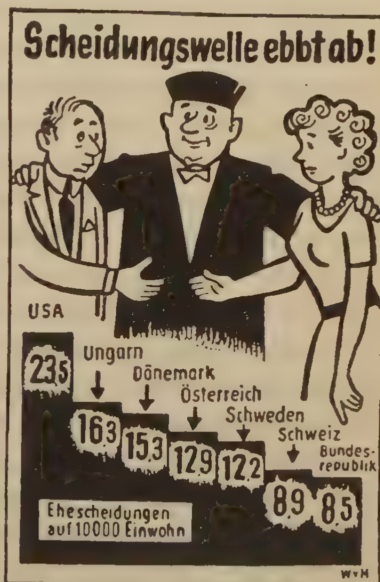


Fig. 6

in den Bereich der bewußten Seele eindringen« [84] — zeigt etwa eine moderne Zeitungsillustration zum Stand der Ehescheidungen: der Richter umfaßt mit der gleichen Gebärde wie die antike Iuno pronuba das auseinanderstrebende Paar (Fig. 6) [85]. Hier manifestiert sich das schlummernde Wissen, daß zerrüttete Ehen nur durch die gemeinsame Verantwortung wieder geheilt werden können. Der Repräsentant der Rechtsordnung soll das fehlende Bewußtsein für die Einheit wecken: die Partner haben jeder zu sehr an sich gedacht und dadurch die Harmonie verloren — nicht nur dem anderen gegenüber, sondern auch in sich selbst. Durch das Leben für das Du, so lehrt die uralte Weisheit noch immer, wird an der Geschlossenheit auch der eigenen Individualität gewirkt, ganz abgesehen von der Schöpfung der neuen und höheren Einheit.

Wer das ganze Material überblickt, von dem hier immer wieder nur kleine Stichproben gegeben werden konnten, sieht vor seinem Auge bald ein Grundgerüst der weitverzweigten Symbolik, deren Thema die zeitlose Uraufgabe der Lebensgemeinschaft zwischen den Geschlechtern bildet. Da steht der Mann, gerade aufrecht, vom Schöpfer in die erdwärts fahrende Bewegung gebracht; diese Bewegung sucht die Gegenbewegung, genauer gesagt die Bewegung, die eine andere Richtung läuft, nicht gleich jener vom Himmel zur Erde, sondern die nun weitet nach den beiden Seiten; eine Bewegung, welche die Gerade kreisend umschließt, nicht einengend, sondern Sicht gebend. Diese Bewegung muß dem Mann entgegenkommen, muß ihm aus der Erde zuströmen, und in ihrer weiten Umarmung ihm die Fülle seiner Umgebung nahebringen. So wächst dem Mann, der Senkrechten, die Waagrechte zu [86]. Sie bringt ihm das vor Augen, was er an irdischer Verwirklichung sehnend erahnt hat [87]. Sogar heute suchen primitive Hochzeitsriten auszudrücken, daß bei Beginn der Ehe der aufgerichtete Mann die waagrecht liegende Frau noch auf der Erde vor sich hat [88]. Aber schon prähistorische Felszeichnungen zeigen auch, wie die »Hebung« dieser weiblichen Waagrechten nötig ist, wenn der Mann zu ihr in fruchtbare Beziehung treten soll (Taf. IX, Abb. 9) [89]. Auf jeden Fall ist für elementares Denken [90] in solcher Begegnung eine neue Form der Raumergreifung geschaffen, eine grundlegende Einheit, die sich aus Senkrechter und Waagrechter ergibt: das Kreuz als *signum extensionis* [91]. Auf diese Weise ist für den Mann die Frau die Vollendung seiner Aufgabe; daher wird das Kreuz

gesetzt, an das beide durch ihre Pflichten dem Du gegenüber gebunden sind. Das Kreuz ist die neue Gewalt, die den Mann aus seiner Einseitigkeit ruft, ihn aus seiner Sehnsucht, Befruchtetes zu *sehen*, durch Erfüllung befreit. Der Mann wird durch die Frau zum Mann, genau wie sie durch ihn zur Frau wird. Der Mann nimmt also die Frau als die Waagrechte auf, wenn er sich selbst manifestiert wissen will, sein eigenes Wesen [92]. *Qui suam uxorem diligit, se ipsum diligit* [93] – was nach dem Apostelgleichnis der Liebe Christi zur Gemeinschaft der Gläubigen nahekommen soll [94]. Entsprechend gewinnt durch solche Gattenliebe nach einer religiös gesteigerten Allegorik schon des Alten Testaments der urmännliche Geist den Impuls zum waagrechten Ausbreiten der »Flügel«, die auf höherer Ebene den Armen (in der Kreuzhaltung) entsprechen [95].

Die einfachere Symbolik des Frühmenschen zeigt es schlichter, damit aber vielleicht noch klarer: der Mann fügt seiner Senkrechten die Waagrechte zu, die dabei zunächst leicht als »überdimensional« empfunden wird, der Schwere aller neuen Aufgaben entsprechend [96]. Aber diese ungeheuere Spannbreite der Schulterwaagrechten, wie sie altnordische Felszeichnungen wiedergeben, ist als Seelenphänomen einer eher kindhaften Stufe noch nicht jenes Verfallsphänomen des durch Irrungen drückend gewordenen Ehejochs. Für den Ehemann der Frühkulturen ist jene Waagrechte nun richtunggebend, ist die Kraft, die durch ihren Druck auf die Schultern den Mann an sein Verantwortungsbewußtsein erinnert, die ihn zwingt, den vom Schöpfer vorgezeichneten Weg zu gehen, Furche um Furche zu pflügen, bis das Stück Land bereitet ist, nämlich das Entwicklungsziel der Ehe erreicht. So geht der Mann unter dem Joch, der Kraft der Waagrechten, geht die via maritalis im Zusammenwirken mit der Frau.

Freilich kann nun dieses Joch auch belastend drücken, sobald die rechte Du-Beziehung verlorengeht. Schuld daran vermag naturgemäß sowohl dem Mann als auch der Frau zuzufallen. Die Frau trägt Schuld, wenn sie die Kraft der Waagrechten zur einengenden, beklemmenden Bürde werden läßt – durch typischen Egoismus weiblicher Art! Der Mann trägt Schuld, wenn er die Sehnsucht über gesteckte Grenzen, über den Bereich der ihm zuwachsenden Waagrechten hinaus wuchern läßt, nicht achtend auf die sorgfältige Bearbeitung des zugemessenen Stück Grundes; er verliert diesen Boden an die Unfruchtbarkeit und steht am Ende ziellos und verwirrt

da – aus Egoismus männlicher Art![97] In dem Maße, in dem das Ich auf das Du achtet und für das Du lebt, in dem Maße wird die Sehnsucht des Ich erfüllt, seine Wünsche verwirklicht. Denn das Leben, der ewige Fluß, verlangt, daß das Nehmen gleich dem Geben ist, wo Harmonie herrschen soll. In den Hochkulturen wird daher vom Ritual der Eheschließung nicht mehr die Erreichung des Zieles der geschlechtstypischen Verhaltensentwicklung hingestellt[98], sondern in dieser Hinsicht ein Verzicht gefordert[99]: die Entwicklung dem Du zu ist wichtiger als die Eigenentwicklung, welche den Mann vom Individuellen zum Universellen führen soll, während die Frau vom Universellen ins Individuelle zu wachsen hat. Deshalb wird bei der mittelalterlichen Trauung dem Mann die *Schulter* verhüllt, der Frau das *Haupt*[100], da erstere das tatkräftige (hier dem Wir gegenüber gedachte) Verantwortungsbewußtsein als Eigenziel des Mannes repräsentiert, letzteres die inspirierende Selbstbehauptung als Eigenziel der Frau[101]. In der Gemeinsamkeit von Mann und Frau müssen beider Ziele auf ein Drittes gebracht werden, auf den gemeinsamen Nenner der Harmonie.

Sich dieses gemeinsame Ziel gerade im Hinblick auf die Achse der ehelichen Verantwortung zu verbildlichen, gelang schon dem keltischen Altertum. Ein gallisches Kultbild gibt deshalb den Gatten, auf deren Schultern die Hände der Muttergöttin ähnlich verbindend wie jene der römischen Pronuba ruhen[102], nicht nur in einander verschmolzene Hände, sondern setzt als Zeichen der fruchtbaren Folgen den »Sohn«, das Reifeprodukt dieser Ehe, auf die Schultern der Gatten (Taf. IX, Abb. 10)[103]. Daß die Sohnschaft im mystischen Sinn, nämlich das aus einer Zweiheit entstandene Dritte, mit den Schultern zu tun hat, bildet auch ein altorientalisches Mythologem, das über das Alte Testament auf die mittelalterliche Symbolik stark einwirken konnte[104]. So schließen sich von allen Seiten die Aspekte einer elementaren Symbolik immer wieder zu starken Bildern zusammen[105].

[1] Die Ergebnisse dieser Arbeit bilden das mehrbändige Werk *Gebärde und Verantwortung*, dessen erster Band demnächst im Druck vorliegen wird. – [2] Arnsberger Kapitelschluß von 1490 bei P. Wigand, *Das Femgericht Westphalens* (1825) 256. – [3] Vgl. vorläufig H. Müller, *Darstellungen von Gebärden auf Denkmälern des Alten Reiches*, Mitt. d. Dt. Inst. f. ägypt. Altertumskunde in Kairo 7 (1937) 104 ff., wo aber leider die Deu-

tung sich von der im neueren Orient vorherrschend gewordenen Anwendung des Brustgriffs als Geste zeremonieller Höflichkeit weithin irreführen läßt. – [4] Dazu H. Fischer, *Die offene Kreuzhaltung im Rechtsritual, Beiträge zur Geschichte einer archetypischen Armgebärde*, Festschr. A. Steinwenter, Grazer Rechts- und Staatswiss. Stud. 3 (1958) 9 ff., insbes. 12 f. – [5] Vgl. J. Weisweiler, *Bedeutungsgeschichte, Linguistik und Philologie, Geschichte des ahd. Wortes euua*, in: Stand und Aufgaben der Sprachwissenschaft, Festschrift W. Streitberg (1924) 419 ff. – [6] Deshalb hat ein tiefer Geschichtsdenker wie J. J. Bachofen die Zwei nicht nur als Zahl der Verbindung von Mann und Weib, sondern auch als »Grundzahl der Justitia« verstanden, durchaus in Entsprechung zu seinem historischen Material. Vgl. Mutterrecht und Urreligion, hg. v. R. Marx (1954) 201 mit 223 f. – [7] Braut und Bräutigam mit *Iuno pronuba* vom Sarkophag der Villa Taverna in Frasquati nach A. Rossbach, *Römische Hochzeits- und Ehedenkmäler* (1871) Taf. 1. Eine vergleichbare keltische Darstellung, Taf. IX, Abb. 10. Siehe aber für den typologischen Unterschied S. 208, Anm. 102. – [8] Vgl. auch außer Taf. VIII, Abb. 2 und 5 noch u. S. 199. – Auf die weiteren Zusammenhänge, die über den bedeutsamen Diphthong IU auch auf den Rechtsbegriff selbst (ius) verweisen, kann erst in *Gebärde und Verantwortung* eingegangen werden. – [9] Dazu gleich u. S. 194 mit Fig. 4. – [10] S. Taf. IX, Abb. 9. – [11] Bemalte Keramik aus Quizyl Vank bei C. Hentze, *Tod, Auferstehung, Weltordnung* (1955), Taf. XXIII, Abb. 59. – [12] Gleiche Auffassungen besaß auch die klassische Antike: Vernachlässigung dieses Problems brachte der Frau üblen Geruch (Dysomie). Bachofen, Mutterrecht und Urreligion 207. – [13] Dazu u. Anm. 79. – [14] Bezeichnend für die symbolischen Zusammenhänge von Schulter und Rumpfwurzel ist z. B. die Bestrafung der Ehebrecherin nach westgotländischem Recht: der Mantel wird ihr von der Schulter gerissen und das Hemd über dem Gesäß (backskiurta) abgeschnitten. A. Bastian, *Die Rechtsverhältnisse bei verschiedenen Völkern der Erde* (1872) 223. – [15] R. Reitzenstein, *Zur Sprache der lateinischen Erotik*, Sitzungsber. der Heidelb. Akad. d. Wiss. (1912) 6 f.; Th. Klauser, *Reallexikon für Antike und Christentum II* (1954), 654 (hier auch 656 zur übertragenen Anwendung auf die geistliche Hochzeit mit Christus bei Origenes; vgl. auch u. S. 199, Anm. 80). – [16] Das im Berliner Antiquarium befindliche Stück nach G. Qu. Giglioli, *L'Arte Etrusca* (1935), Taf. CCXCIII, Fig. 2. – [17] Über die Bedeutung der waagrechten Armstreckung handelte mein Referat *Rechtsgebärdenforschung* auf der Münchener Rechtshistorikertagung 1958, das in erweiterter Form veröffentlicht werden soll. – [18] Sehr bezeichnend ist auch die Abstützung in der Hüfte, wie sie ja beim Tragen schwerer Lasten auf der Schulter auch faktisch gern vorgenommen wird. Hier freilich verbildlicht sich noch Tieferes: die Stütze, nämlich die Erdkraft, die sich an der Hüfte festsetzt, das eigene Wollen, wird automatisch auf die Schulter des anderen geleitet. Es ist ein gemeinsames Ernten bei getrenntem Säen, das für diese Gatten den Weg nebeneinander zum Weg durchs Leben macht. – [19] Dazu eine interessante keltische Parallele, die das entstandene »Dritte« auf die Schulter der Gatten setzt, u. S. 202 u. Taf. IX, Abb. 10. – [20] Tomba degli Scudi, Giglioli, Taf. CCCLXXXVII. – [21] Diese Haltungsweise ist außerhalb der Ehe, allerdings im Stehen ausgeführt und mit gemeinsamem Blick auf den Richter, sehr passend für das Streitgedinge, nämlich eine Einleitung des Rechtsstreites nicht durch Klage, sondern auf Grund eines Vertrages. Übereinkunft und Gegensätzlichkeit sind hier also in charakteristischer Weise miteinander verbunden. – [22] An dieser Skulptur des 11. Jh. ist das gegenseitige Erfassen des Kinnes beachtlich, das seit alters eine Beziehung zum Numen des Kämpfertums, ja noch

enger zum Kampfgelübde besitzt: H. Hildebrand, *Sveriges Medeltid* (1898) 277, Fig. 71. Hier ist damit offenbar ein gegenseitiges »Mutmachen« allegiert. – [23] Das zeigt eben das vorliegende Belegstück deutlich, da durch seine Kürze der über die rechte Mannesschulter herabfallende Mantel sich als jener der Frau erweist. – [24] »Theoretisch darf man wohl allgemein von einer ›juristischen Gleichberechtigung‹ der Frau im alten Ägypten sprechen«: E. Otto, *Ägypten, Der Weg des Pharaonenreiches*, 2. Aufl. (1955) 143. – [25] Grabstele von Atfa und Menthu-nekhta (12. Dyn.) nach British Museum, *A Guide to the Egyptian Galleries* (1909) 74. – [26] So z. B. die Grabskulptur bei G. Maspero, *Geschichte der Kunst in Ägypten* (1913), 72, Abb. 125. – [27] Maspero, *Kunst in Ägypten*, 72, Abb. 126. – [28] Egyptian Galleries, Taf. VI bei S. 40; Taf. X bei S. 67; Maspero, *Kunst*, *153*, Abb. 288; H. Demel, *Ägyptische Kunst* (1947), Taf. 4 – [29] Eg. Gall. Taf. VI; X. – [30] Maspero, *Kunst*, 76, Abb. 126. – [31] Maspero, 72, Abb. 125. – [32] Demel, Taf. 4. – [33] Maspero, 72, Abb. 125; Demel, Taf. 4. – [34] Maspero, 76, Abb. 126. Sie wird aber auch auf die Schulter gelegt, weitet also zur Doppelgebärde aus (s. gleich S. 192). – [35] Eg. Gall. 40, Taf. VI; Maspero, 153, Abb. 288; Demel, Taf. 4. Die gleiche Daumenaufstreckung wird auch für den an sich selbst ausgeführten Schultergriff verschiedentlich verwendet. – [36] Die antike Zuordnung des Daumens zum Liebesprinzip zeigt in der Chiromantie ihre Nachwirkung bis heute. Mit dem griechisch-römischen Fingersystem stimmen aber auch die anderen Kulturkreise im Wesen überein. Darüber demnächst meine Abhandlung *Die Fingerbrücken als Richtergebärden*. – [37] Diese Auffassung hat den Daumen zum »Gottesfinger« gemacht, was in den christlichen Eidesverwarnungen bis in die Neuzeit fortlebt (Finger Gottvaters): E. v. Künßberg, *Schwurgebärde und* Schwurfingerdeutung (1940). Dabei darf diese Zuordnung aber keineswegs nur aus orientalischen Anfängen verstanden werden; auch für die Germanen ist der Daumen Gottesfinger; H. Knortz, *Der menschliche Körper in Sage, Brauch und Sprichwort* (1909), 157. – [38] Waagrechtes Vorstrecken des Armes mit aufgestelltem Daumen ist eine typische »Vollstreckungsgebärde« des alten Rechtsgangs. Vgl. vorläufig Fischer, *Kreuzhaltung*, 11. – [39] Die Weiblichkeit der inspirierenden Muse ist keine nur griechische Vorstellung. – [40] H. Bonnet, *Reallexikon der ägypt. Religionsgesch.* (1952), 361, Abb. 87. Ein anderes Beispiel bietet das Totenbuch eines Sanwasret aus der 18. Dyn. (Papyrussammlung der Österr. Nationalbibl. Aeg. 10, 994): hier führt der rechtsseitig Ergriffene gerade die Blüte seiner Seelenreife genießend zur Nase. – [41] Grabstele des Meryptak bei Demel, *Ägyptische Kunst*, Taf. 21. – [42] A. L. Millin, *Mythologische Gallerie* (1836), Taf. CVIII, Fig. 453. – [43] Dazu u. S. 196. – [44] Mit straff durchgestrecktem rechtem Arm, z. B. die in Florenz befindliche Plastik des 5. Jh. v. Chr. bei Giglioli, *Arte Etrusca*, Taf. CCXXXIV, Fig 3. – [45] F. X. Kraus, *Geschichte der christlichen Kunst* I/1 (1895) , 167, Fig. 125. Vgl. noch u. S. 196. – [46] Dazu gleich S. 197 mit Taf. VIII, Abb. 3. – [47] Auf dem Relief bei St. Kramrisch, *Indische Kunst* (1955), Taf. 27, wird der Wille zum Mitnehmen dargestellt, wie er bereits den irdischen Lebensweg zu verlassen beginnt: »Das ewig Weibliche zieht uns hinan«. Die Frau strebt stürmisch hinauf und sucht mit ihrer Hand auf der rechten Schulter den Mann mitzureißen, der aber noch in seiner entgegengesetzten Strebung der standfesten Erdsuche verharren will; deshalb möchte sich die Frau schon fast lösen vom Gatten, um ihre Höhensehnsucht zu erfüllen, wird aber von diesem wieder getreulich an der Schulter festgehalten. – [48] Vgl. das Paar bei Kramrisch, *Indische Kunst*, Taf. 175, das um der interessanten Fingerstellungen willen in »Fingerbrücken« zu besprechen ist. Das Gegeneinander von Schultergriff und Kopfgriff wird »Gebärde und

Verantwortung« zu analysieren haben. – [49] Die Antike zeigt die zur Hochzeit führende Schicksalsmacht aber mitunter nicht auf das Paar, sondern nur auf die Braut einwirkend, deren Hemmungen überwunden werden sollen. So legt in der »Aldobrandinischen Hochzeit« Peitho der zögernden Braut ihre linke Hand über den Nacken auf die linke Schulter: J. J. Winckelmann, *Geschichte der Kunst des Altertums*, hg. v. R. R. Jaspert (1942) 400. – [50] Näheres in *Gebärde und Verantwortung* Abschn. I 5 a. Ins Mittelalter rettet sich diese Gebärde hauptsächlich für die Kommendation des Vasallen an seinen Herrn. Doch hat K. v. Amira, *Die Handgebärden in den Bilderhandschriften des Sachsenspiegels* (1905), 244, darauf verwiesen, daß auch noch im Spätmittelalter Vermählungsbilder diesen Kommendationsritus zeigen – allerdings nicht mehr wechselseitig, sondern nur für die Frau gegenüber dem Mann. – [51] Nach F. Adama van Scheltema, *Die Kunst der Vorzeit* (1950), 61, Abb. 12. – [52] Felszeichnung aus Hvitlycke (Tanum) nach G. Wilke, *Die Religion der Indogermanen* (1923), 16, Abb. 22. Vgl. W. Schultz, *Die Felsritzung von Hvitlycke und das Eddalied von Thrym, Mannus* 21 (1929), 52 ff. – [53] Trauung Friedrichs III. mit Eleonora von Portugal auf dem Gemälde Pinturicchio's zu Siena: Taf. VIII, Abb. 6. Der Kaiser legt seine linke Hand auf die linke Schulter der Braut, der trauende Erzbischof auf die rechte, wobei er sich nach Art der Pronuba zwischen die Gatten stellt. – In frühchristlicher Zeit erschien sogar Christus zeitweilig als Fortsetzer der schulterbindenden Hochzeitsmacht: u. S. 199. – [54] Zur Schultersymbolik der Stola künftig *Gebärde und Verantwortung*, Abschn. III/4. – [55] Auf diese Parallele verwies schon C. Sittl, *Die Gebärden der Griechen und Römer* (1890), 132. – [56] Teilweise nimmt aber auch der Priester diesen Akt vor. Vgl. J. Kohler, *Rechtsvergleichende Studien* (1889), 217; A. H. Post, *Grundriß der ethnologischen Jurisprudenz* II (1895), 89. Weitgehende Parallelen finden sich aber noch im modernen Europa: »Auch die deutsche Braut trägt oft ein rot-schwarzes Tuch um den Hals, wie im alten Indien«. A. Wuttke, *Der deutsche Volksaberglaube der Gegenwart*, 3. Aufl. (1900), 370, Nr. 561. Für die Halssymbolik der ehelichen Verbindung siehe auch noch Anm. 97. – [57] Für Ägypten wäre derartiges vorauszusetzen: o. S. 190. – [58] H. v. Hentig, *Die Strafe I: Frühformen und kulturgeschichtliche Zusammenhänge* (1954), 387. – [59] Hentig a. a. O. – [60] Zu dieser Vorstellung u. S. 199 und 201. – [61] Es findet sich zwar auch im fernen Osten eine Ritualform der Eheschließung, welche durch Stirnberührung das Denken beeinflussen will – aber diese erfolgt nicht einseitig durch den Mann an der Frau, sondern wechselseitig, und zwar mit dem kleinen Finger, der als »Körperfinger« u. a. auch die Geschlechtlichkeit repräsentiert. Näheres in *Fingerbrücken*. – [62] G. Buschan, *Sitten der Völker* I, 95, Abb. 124. – [63] Das embryoartige Kauern spielt für den Frühmenschen eine bekannt große Rolle. – [64] Für das Urbild ist etwa die vorgeschichtliche Felsmalerei von Sierra Madrona (Ciudadreal) einzusehen, welche die (kopflos abgebildete!) Frau mit angezogenen Beinen hingestreckt, den Mann dagegen stehend zeigt: H. Kühn, *Aufstieg der Menschheit* (1955), Taf. 1, Fig. 1 b. Für eine überdeutliche Nachwirkung in lebendigen Hochzeitsriten Primitiver vgl. u. S. 200, Anm. 88. – Gemeint sind hier natürlich nicht dauernde Verhaltensformen der Geschlechter, sondern typische Verhaltensmanifestationen, wie sie einerseits in der Symbolsprache des Rituals, anderseits in der bildenden Kunst ihren deutlichsten Niederschlag finden (letztere nach K. Schnaase *das gewisseste Bewußtsein der Völker, ihr verkörpertes Urteil über den Wert der Dinge*). – [65] Die Einzelbelege würden eine Studie für sich füllen, da der Weg des Frauenverhaltens z. B. sich durch vier Hauptstufen verfolgen läßt: liegend, sitzend, aufstehend, voll aufgerichtet. Vgl. G. Kraft, *Prähist. Zs.* 25 (1934) 301. – [66] Nach E. Lang-

lotz, *Dionysos, Die Antike* 8 (1932), 181, Abb. 19. – [67] Nur bei Primitiven begegnet Zusammenstoßen der Köpfe als Hochzeitsritus: A. H. Post, *Grundriß der ethnologischen Jurisprudenz* II (1895), 89. Dieses drastische Mittel soll dem Streben nach gemeinsamem Denken dienen. – [68] Vgl. z. B. K. v. Amira, *Die Dresdener Bilderhandschrift des Sachsenspiegels* II/1 (1923), 253. Näheres in *Gebärde und Verantwortung,* woselbst auch die Parallelität zum Schultergriff des Vormunds behandelt wird. Auch das Verstoßen der Gattin wird an der Schulter vorgenommen, wie die Sachsenspiegelillustration unter den Exkommunikationsfällen des Kaisers zeigt (Admira a. a. O., Taf. 92). – [69] R. Garucci, *Storia della Arte Cristiana I* (1881), 142; Kraus, *Geschichte der christlichen Kunst,* 167; H. Vopel, *Die altchristlichen Goldgläser,* Archäol. Stud. 5 (1899), 45; O. Pelka, *Altchristliche Ehedenkmäler* (1901). – [70] Fassadenfüllung des buddhistischen Felsentempels in Karle (Staat Bombay) nach Kramrisch, *Indische Kunst,* Taf. 26. – [71] Vgl. W. Bohm, *Chakras* (1953), 73, über die Lage dieses Chakras »im Rückenmarkzentrum an der Wurzel der Genitalien«. Für die abendländische Antike war hier der Sitz des Triebhaften, weshalb die Schwänze der halbtierischen Dämonen zunächst an diesem Punkt angewachsen gezeigt wurden, nicht tiefer unten am Steiß. – [72] Es handelt sich aber nicht um das starr asketische Kreuzen als hermetisches Abschließen; das linke Bein bleibt hier doch auch hinter dem rechten selbständig lebendig, aber von ihm geschützt und gedeckt. Das »Unten« gilt hier nicht nur als inferior, sondern auch als grundgebend. Für abendländische Parallelen siehe: H. Bächtold-Stäubli, *Beinekreuzen oder -verschränken,* Schweiz. Arch. f. Volksk. 26 (1926), 47 ff. – [73] Vopel, *Altchristliche Goldgläser,* 47, Anm. 1. Vorher wird Christus in verkleinerter Gestalt zwischen den Häuptern der Brautleute gezeigt. – [74] Vgl. zuletzt B. Kötting, *Dextrarum iunctio,* Reallex. f. Antike u. Christ. III 881 ff. insbes. 884. – [75] Die Seltenheit des Auftretens will natürlich relativ verstanden sein: an sich sind ja die erhaltenen Ehemonumente in den späteren Epochen immer zahlreicher, daher auch Schulterkontakte absolut häufiger belegt, aber weit zurücktretend hinter den Handreichungen. – [76] Dies wird nicht nur Ausdruck des Zusammengehörigkeitsgefühls, sondern auch rechtlicher Ritus der Eheschließung: H. Bächtold, *Die Gebräuche bei Verlobung und Hochzeit* I (1914), 112 ff. – [77] Nach *Kunst dem Volk,* Mai/Juni 1944, S. 18. – [78] J. Grimm, *Deutsche Rechtsalterthümer,* 4. Aufl. II (1899), 317 f., weist hier Strafanwendungen bis ins 19. Jh. nach. Die mittelalterliche Kirche verhängte für Ehebruch das Schulterjoch als Strafe (cyphum in scapula portare): J. N. v. Hontheim, *Historia Trevirensis* I (1750), 722. – [79] Ritzung von Stora Backa (Bohuslän): Fischer, *Kreuzhaltung,* 53, Anm. 116. – Ebenso auf dem Rücken mit kreuzförmig zur Seite weggestreckten Armen liegen die sich vereinigenden Gatten auf dem Relief vom Priestergelände in Kani Kombole (Nigerbogen): L. Frobenius, *Kulturgeschichte Afrikas* (1933), 157, Fig. 112. – Auf dem Rücken mit ausgebreiteten Armen liegend belebt der Schöpfergott den ersten Mann und die erste Frau: Hentze, *Tod,* 72, Anm. 97. – [80] Auch die »geistliche Hochzeit« fehlt in der metaphorischen Anwendung nicht: Ephraim der Syrer besingt das Kreuz als »Brautbett«. Mater Ecclesia, hg. v. H. Rahner (1944), 118. Als Gegenstück ist an Eph. 5, 25, zu erinnern, wo die Liebe des Mannes zur Frau der Liebe Christi zur Kirche gleich sein soll. – [81] Die erste gesetzlich festgelegte Anwendung der Kreuzprobe fand in Ehesachen statt und zwar gerade für die Frage einer Komsumtion der Ehe: Grimm, *Rechtsalterthümer* I, 626; II, 568; Fischer, *Kreuzhaltung,* 19, Anm. 26. – Auch die späteren Weistümer verwenden die (lebenschonende) Kreuzstrafe insbesonders für zwei Deliktstypen: Mißbrauch des Wortes (Gotteslästerung u. ä.) und Ehedelikte (denen sich auch

Unfug Dritter bei Hochzeiten anschließt). – [82] A. Haberlandt, *Ein alter Hochzeitsbrauch im Salzkammergut*, Wiener Zs. f. Volksk. 31 (1926), 77; K. Spies, *Ein alter Hochzeitsbrauch im Lichte mythischer Überlieferung*, ebd. 32 (1927), 67 ff. – [83] Wandgemälde des 19. Jh. im Kloster Loccum (künftig besprochen und wiedergegeben in »Gebärde und Verantwortung«). – [84] W. Wili, Eranos-Jb. 12 (1945), 10. Gerade auch die Ehe als »Notwendigkeit einer Dauerverbindung von Mann und Weib« rechnet zu den archetypischen Grundphänomenen; H. Fehr, *Primitives und germanisches Recht*, Arch. für Rechts- u. Soz.-Phil., 41 (1955), 36. – [85] Skizze im Grazer Journal *Neue Zeit*, Jg. 1958. – [86] Es ist an dieser Stelle nicht möglich, die zahlreichen Mythologeme zu erörtern, mit denen sich dieses Urbild präsentiert. Das einfachste liegt wohl in der elementischen Darstellung des Männlichen durch das Feuer, des Weiblichen durch das Wasser. Vgl. Th. Ohm, *Die Gebetsgebärden der Völker und das Christentum* (1948), 292; Fischer, *Kreuzhaltung*, 12. Die Weiblichkeit der Waagrechten wird in prähistorischer Zeit nicht nur durch das Liegen der Frau gegenüber dem stehenden Mann ausgedrückt (dazu gleich Anm. 89), sondern auch durch Darstellung der ausgebreiteten Arme an der Muttergöttin selbst (Fischer, *Kreuzhaltung*, 27 ff.): durch das weibliche Numen werden in dieser Haltung alle Verrichtungen verbildlicht, »die dem Menschen die Lebensfülle zuführen und bewahren, die das Leben selbst nahebringen«. – [87] Vgl. H. Kükelhaus, *Urzahl und Gebärde* (1934) 16: »Eine weitgreifende waagrechte Armbewegung kann die ganze Erdfläche bedeuten.« – [88] Nach afrikanischen Rechtsbräuchen schreitet der Bräutigam über die am Boden liegende Braut: Post, *Ethnologische Jurisprudenz* II, 92. – [89] Ritzzeichnung in der Höhle von La Colombière (Ain) nach C. Clemen, *Urgeschichtliche Religion* (1933), Abb. 35. Der stehende Mann greift mit seinem waagrecht vorgestreckten Arm zum Schoßzentrum der waagrecht und bäuchlings, aber nicht mehr zu seinen Füßen liegenden Frau (ihr Knie kommt zu seinem Hals). – [90] Die Zuordnung der Waagrechten zum »weiblich-erdhaften Prinzip« und der Senkrechten zum »männlich-sonnenhaften Prinzip« findet F. Adama van Scheltema, *Symbolik der germanischen Völker*, in: F. Herrmann, *Handbuch der Symbolforschung* II (1941), 79 a. E. als Daten eines »naturreligiösen Begriffssystems«. – [91] Für die christlichen Hintergründe dieses Symbols vgl. E. Stommel, *Semeion ekpetaseos*, Röm. Quartalschr. 48 (1953), 22 ff. – [92] Dies entspricht dem Gleichnis der Genesis (2, 21 f.). Vgl. W. Kretschmer, *Psychologische Weisheit der Bibel* (1955), 152: »Der Urmensch trennt sich von Eigenem, das ihm dann gleichsam als ›Außen‹ entgegentritt«. Noch deutlicher auf die »Lebensebene« beziehend (vgl. a. a. O. 90) formuliert der Autor 155: der schöpferische Vorgang »holt aus des Schlafes Nacht das Weib als Erfüllung und letzten Horizont des Menschen«. – [93] Eph. 5, 28. – [94] Vgl. Anm. 80. – [95] »Ruth bietet sich dem Boaz an mit den Worten: Mögest du deine Flügel über mich ausbreiten, denn du bist der Berechtigte (Ruth 3, 9). Bei Ezech. 16, 8 sieht Jahve Sion in ihrer Jugend als schöne nackte Jungfrau und breitet seine Flügel über sie aus, um den Bund, d. h. die Ehe mit ihr zu schließen«. J. Wellhausen, *Zwei Rechtsriten bei den Hebräern*, Arch. f. Rel. Wiss. 7 (1904), 40, der freilich im weiteren nur an synekdochische Verwendung der Gewandzipfel für den einhüllenden Mantel denkt. – [96] Gerade jene große Felszeichnung aus Hvitlycke, deren Hochzeitsszene wir oben Abb. 7 wiedergaben, bildet etwas unterhalb des sich begatten-
Hochzeitsszene wir oben Fig. 5 wiedergaben, bildet etwas unterhalb des sich begatten-
weite übertrifft seine Körperlänge um ein Mehrfaches: Schultz, *Hvitlycke*, 53, Abb. 1. Ebenfalls von respektabler Länge ist die an gleicher Stelle angebrachte Waagrechte bei

dem als Mikrokosmos gezeigten Mann einer schwedischen Felszeichnung bei G. Wenz, *Germanische Kultur* (1934), 28. — [97] Wie sehr dieses Versagen bei der männlichen Problemlösung wieder mit dem Halszentrum verbunden gedacht war, erhellt schon schlagartig die Bezeichnung »Adamsapfel« (pomum Adami) für den männlichen Schildknorpel. Gegenstücke lassen sich im Volksglauben vielfach ausfindig machen. Ein Beispiel: »Juckt einem deutschen Mädchen der Hals oder die Kehle, so hat es Glück in der Liebe«. Knortz, *Körper*, 166. — [98] Wie dies in den Primitivkulturen geschieht: o. S. 196. — [99] Die notwendigerweise sehr gedrängte Darstellung des Folgenden wird in »Gebärde und Verantwortung« erweitert gegeben werden. — [100] »Dem Bräutigam waren die Schultern, der Braut der Kopf verhüllet, beyden aber ward eine rothe Decke ... übergeworfen«: F. G. Groschuff, *Abhandlung von den Fingern, deren Verrichtungen und symbolischer Bedeutung* (1756), 27 f. — [101] Das Aufgeben dieses Eigenzieles der Frau wird bei der Eheschließung nicht nur durch die Hauptverhüllung, sondern mitunter auch durch die Handauflegung des Mannes auf ihren Kopf symbolisiert. Dieses crowning, wie es in einem englischen Hochzeitsspiel heißt, »wird als Raubehe gedeutet«, was vielleicht zu weit geht: E. v. Künßberg, *Rechtsbrauch und Kinderspiel*, 2. Aufl. (1952), 55, Anm. 91. — [102] Freilich bezieht sich das archaische Keltenmonument auf die kosmische Ordnung, die römische Pronuba-Darstellung dagegen schon auf die Manifestation dieser Ordnung im Irdischen — denn die beiden Gatten reichen sich die Hände vor dem Schoß (unterhalb dessen auch Eros mit der Liebesfackel steht): o. Taf. IX, Abb. 7. — [103] Gallische Tontafel nach V. C. C. Collum, *Die schöpferische Muttergöttin*, Eranos-Jahrb. 6 (1938), Taf. II b bei S. 278. — [104] Jes. 9, 5 (6): »Denn uns ist ein Kind geboren, ein Sohn ist uns gegeben, und die Herrschaft ist auf seiner Schulter«. Die mittelalterliche Kurialtheorie begründete daraus den Übergang von der Hauptsalbung des Königs zur Schultersalbung: E. Eichmann, *Königs- und Bischofsweihe* (1928), 51; P. E. Schramm, *Zs. f. Rechtsgesch.* Kan. Abt. 54 (1934), 256. — [105] Die Allegierung der Dreiheit für das Brautpaar wird auch in christlichem Sinn vorgenommen. So sagt z. B. der trauende Brautvater in den Vogesen, während er seine Arme zu den Kindern ausstreckt: Soyez unis comme les trois personnes divines (Bächtold, *Verlobung und Hochzeit*, 202). Auch das Anstecken der Ringe wird zunächst auf die »Trinitätsfinger« (Daumen, Zeige- und Mittelfinger) unter deren ausdrücklicher Anrufung vorgenommen (Bächtold, 168 f.). — Vgl. auch Kükelhaus, *Urzahl und Gebärde*, 10.

AN DER ZEITMAUER

Ernst Jünger

I

Die groben Einbrüche, die an vielen Stellen die Geschichtslandschaften in elementare verwandeln, verhüllen Veränderungen feinerer, aber durchdringenderer Art. Bedenklicher ist, daß sich der Mensch in seinem Wesen, als Wesen, zu verändern beginnt. Es tritt etwas Neues und Fremdartiges in ihn ein, und zwar generell, über Nationen, Rassen und Bildungsstufen hinweg, auf planetarische Art. Diese Veränderungen sind unsichtbarer als die der Technik, obwohl sie mit ihnen zusammenhängen, und sind ursächlicher.

Nun ist es freilich eine der ältesten Feststellungen, daß der Mensch sich verändert, und es hat wohl kaum eine Generation gegeben, die das nicht verkündete. Veränderungen sind auch immer vorhanden, wenngleich sie meist überschätzt werden, in negativer Richtung von den Alten, in positiver von den »Kommenden«.

Hier handelt es sich jedoch um anderes, um mehr als einen bloßen Stilwechsel, auch wenn man das Wort »Kostüm« im weitesten Sinne begreift. Von Jahr zu Jahr wird beklemmender, mächtiger spürbar, daß Dinge im Werden sind, vor denen auch Ben Akiba erstaunen würde – eben deshalb, weil sie im Geschichtlichen nicht unterzubringen sind. Das bezeugt auch die Tatsache der astrologischen Beunruhigung. Daß Millionen ihr Horoskop verfolgen, mag als Faktum unwichtig sein. Das ändert wenig oder nichts. Höchst aufschlußreich dagegen ist es als Symptom.

Wenn wir annehmen, daß wir uns am Abschluß eines Zyklus befinden, der die Geschichte, ja vielleicht die menschliche Existenz auf dieser Erde übergreift, und daß bereits ein neuer Zeitgroßraum auf den Menschen einwirkt, so dürfen wir folgern, daß Erscheinungen eintreten werden oder bereits eingetreten sind, wie sie geschichtlich, oder selbst anthropologisch, noch nicht fixiert wurden. Da Erdgeschichte aber die Menschengeschichte weit überdauert, könnte aus ihr als einer umfassenderen Kategorie vielleicht Vergleichbares geschöpft werden.

Dabei ergibt sich eine nur anzudeutende Schwierigkeit. Es wiederholt sich

die Lage des Herodot, mit umgekehrten Vorzeichen. Herodot blickte aus dem historischen Raum, den er soeben betreten hatte, auf den mythischen zurück. Er tat es mit Scheu. Wo er sich, etwa während seiner Reise nach Ägypten, in die Mysterien, die noch überall begangen wurden, einweihen ließ, erwähnt er die Tatsache, aber verschweigt, was er erfahren hat. Das Mythische ist eine Macht für ihn, die sich in die Heiligtümer zurückgezogen hat, doch deren Grenzen zu beachten sind.

Übrigens setzt sich dieses Verhältnis, wenn nicht in der späteren Geschichtsschreibung, so doch in der Geschichte fort. Die Bilder, Personen, Ereignisse im Geschichtsraum sind immer in Gefahr, vom Mythos angestrahlt und überwältigt zu werden, und das gerade in Augenblicken, in denen das Historische zu kulminieren scheint.

Eine der großen Anstrengungen der nachherodotischen, also der abendländischen Kultur im weiteren (nicht im Spenglerschen) Sinne besteht daher in der Wahrung ihrer geschichtlichen Struktur, sei es die des Staates, des Denkens oder der Person und ihres Freiheitsanspruchs, gegen den Angriff mythischer Mächte und ihrer Wiederkehr. Das, und nicht der Kampf zwischen Nationen und Wirtschaftsformen, gehört zur wesentlichen Erfassung des Abschnittes, der hinter uns liegt. Von Geschichtswahrung, und von Geschichtsbewußtsein überhaupt in diesem Sinne, kann nur in ihm die Rede sein.

2

Diese Geschichtswahrung ist das große Thema der abendländischen Kultur. Sie unterscheidet sie von allen anderen. Ihr gegenüber wird die Streitfrage, ob Geschichte als Staaten- und Kriegs- oder als Kulturgeschichte im engeren Sinn behandelt werden soll, zweiten Ranges — das Wesentliche ist die Wahrung eines eigentümlichen Nomos, eines So-Seins, das sich in der Kultur bestätigt, im Kampf verteidigt wird. Es ist die Würde des historischen Menschen, die sich gegen Naturgewalten und Barbarenvölker einerseits, gegen die Wiederkehr mythischer und magischer Mächte andererseits zu behaupten sucht. Diese Würde ist eigentümlich; Bewußtheit, Freiheit, Recht, Personalität durchdringen sich in ihr auf besondere Weise oder strahlen von ihr aus als von einem Urphänomen. Sie bestimmt den Rang der schaffenden und handelnden Menschen, der »Großen«, der Vorbilder in Werken und Taten, und sie begrenzt, was dem leidenden

Menschen zugemutet werden darf. Dieses Maß und dieses Maßhalten wird oft verletzt, wird oft vergessen, aber es zieht sich als Höhenlinie, als Maßstab der Menschen und Dinge durch das Massiv des Geschehens, und auch die große Geschichtsschreibung setzt sich auf dieser Gratlinie fort.

Das alles tritt sogleich bei Herodot, vor allem in seiner Schilderung der Perserkriege, auf das klarste hervor und macht sein Werk zu einer großen Lektüre an einer Wende, an der das So-Sein des historischen Menschen Verletzungen erlitten hat und noch erleidet, die vielleicht nie wiederherzustellen sind.

Wir wollen zunächst von Art und Schwere dieser Verletzungen und von der naheliegenden Frage, ob sie restaurierbar sind oder nicht, absehen und uns mit ihrem Sinn beschäftigen. Im besonderen ist zu erwägen, ob es sich um eine Wiederkehr handelt, etwa um die Wiederkehr mythischer Mächte, die unter Verhüllungen in die zerbröckelnde Geschichtswelt und ihre Lücken eindringen, oder ob diese Möglichkeit ausgeschlossen ist.

3

An sich können mythische Mächte in der Geschichtswelt nicht entbehrt werden. Weder der Staat, noch die Gesellschaft können rein dem politischen Plan folgen, ob er sich nun als Staatsraison oder als Sozialordnung darstelle.

Es handelt sich dabei nicht um bloße Erinnerungen, wie sie die Heiligtümer und auch die Menschen in ihren Krypten bergen oder von denen die Dichtung zehrt, und die von mächtigen Symbolen zu bloßen Allegorien und endlich zu Phrasen abblassen. Mythische Zeit ist in der historischen auch wirklich, etwa in dem Sinne, in dem Bronze auch in der Eisenzeit eine Rolle spielt. Beide sind aber zu trennen wie Ströme, deren Berührung große Wirkung, doch auch Gefahren bringt. In dieser Hinsicht sind, um bei dem erwähnten Beispiel zu bleiben, aufschlußreich die Stellen der Schrift, an denen erwähnt wird, daß über den Kultbau »kein Eisen fahren« darf – wie etwa 5. Mose, 27, 5.

Die mythische Bildwelt ist aber gegenwärtig, und daher führt ihre Nichtachtung, ihre Verbannung zu wachsender Anstauung und endlich zu Dammbrüchen. Sie muß also innerhalb der Kultur gehegt werden, ja,

Kultur ist nur möglich, wo diese Hegung wahrgenommen wird. Das Mythische muß seinen besonderen Ort im historischen Raum, seinen besonderen Turnus innerhalb der historischen Zeit haben. Das unterbleibt im atheistischen Staatswesen, das ja nicht nur die Götter entthront. Hölderlin hat das mit vollkommener Klarheit gesehen und vor der Wiederkehr »uralter Verwirrung« gewarnt (»Der Rhein«).

Der große Gewinn, den heute noch die Lektüre des Herodot spendet, liegt nicht nur darin, daß Geschichte als ein neues Mittel für und zwischen Menschen gesehen wird. Es kommt die Abgrenzung zwischen historischer und mythischer Zeit, zwischen ihren verschiedenen Ansprüchen und den ihnen zu bringenden Opfern hinzu. Der Mythos wird nicht als abgedankte Macht behandelt; er wird gehegt.

Darin äußert sich ein Grad von Freiheit, der vorbildlich geblieben ist. Abwegig ist es, ihn als eine noch unvollkommene Befreiung anzusehen. Wie Sokrates für alle Zeiten ein Muster für das Verhalten des geistig freien Menschen bildet, so tritt in Herodot die Würde des historischen Menschen und seine Tugend, »Bestehendes wohl zu achten«, gleich zu Beginn als Vorbild auf. Freiheit und Bindung können nicht ohne einander sein.

4

Herodot sah aus der Morgenröte der Geschichte zurück in die mythische Nacht. Das neue Licht warf einen starken Schein, der selbst auf Götter fiel. Es gibt einen historischen Christus, aber keinen historischen Jupiter. Wir stehen in der Mitternacht der Geschichte; es hat zwölf geschlagen, und wir blicken voraus in ein Dunkel, in dem künftige Dinge sich abzeichnen. Dieser Blick ist von Grauen begleitet, von schweren Ahnungen. Es ist eine Todesstunde, aber auch eine Geburtsstunde. Die Dinge, die wir sehen oder zu sehen glauben, haben noch keinen Namen, sind namenlos. Wenn wir sie mit Worten ansprechen, so treffen wir sie ungenau und zwingen sie nicht in unseren Bann. Wo wir Frieden sagen, kann es Krieg geben. Glückspläne schlagen in mörderische um, oft über Nacht. Die historische Benennung gilt nur noch auf bestimmten Flächen, ähnlich wie die klassische Physik oder der herkömmliche Krieg. Die Dinge verändern sich uns unter der Hand. Die Wände sind eng geworden, innerhalb deren unser Wortschatz noch überzeugt. Die Dichtung bestätigt es. Auch

das zeugt für mehr, für anderes als für den Anbruch einer neuen Geschichtsepoche, eines historisch vergleichbaren Abschnittes.
Wir benennen bereits die Ereignisse nicht mehr zwingend, die wir erlebt haben. Was ist Freiheit, Nation, Demokratie? Was ist ein Verbrechen, ein Soldat, ein Angriffskrieg? Darüber sind die Ansichten babylonisch geteilt, nicht nur deshalb, weil es wie eh und je Parteien gibt, sondern vor allem deshalb, weil die Worte porös, weil sie vieldeutig geworden sind.
In der Benennung künftiger Dinge liegt eine große Verantwortung. Das ist schon immer so gewesen und gilt jetzt in verstärktem Maß. Die Namen sind nicht nur Begriffe für Bekannntes; sie haben beschwörende Kraft. Auch unter diesem Gesichtswinkel scheint es rätlich, den alten Universalienstreit bei neuem Lichte zu besehen. Es könnte sein, daß auch die Stunde unserer Wissenschaft, auf die er so großen Einfluß übte, geschlagen hat. Sie würde dann etwas anderes, vielleicht auch Größeres, ihr heutiges Sein Vorstufe.
Wir bemerken die feineren Veränderungen wenig, vor allem nicht durch das Wissen, das als Ganzes in seinen Zusammenhängen bleibt. Sie bleiben bestehen wie die Maße und Gegenstände eines Schiffes, das im Ganzen Bewegungen erfährt.

5

Soweit über Benennungen in ungewisser Zeit. Es betrifft auch das Blutopfer. Der Name kommt aus der Sakralsprache. Blut wurde als höchste Spende angesehen. »Und es wird fast alles mit Blut gereinigt nach dem Gesetz« (Hebr. 9, 22). Zur Erfassung solcher Zusammenhänge fehlen uns die Voraussetzungen. Zuweilen hat es den Anschein, daß gerade der Untäter eine unheimliche Witterung für das sakralfähige Opfer besitzt, jenen Instinkt, aus dem heraus die Menge nicht den Barrabas, sondern den Christus forderte.
Im Mythos ist es der Heros, der das Opfer bringt. Auf seinem Blut beruht die Gründung, etwa des Reiches, wie die Stiftung, etwa der Kirche, auf dem sakralfähigen Blut. Auf dem Blut des Untäters beruht die Sühne und damit das Recht. Nicht vollzogene Sühne bedeutet Gemeingefahr. Daher sagte man früher, daß »Blut nicht auf dem Lande bleiben darf«.

Das mythische Opfer kehrt in den historischen Kriegen wieder, bis spät in unsere Zeit. In diesem Sinne hat der Nationalheld noch mythische Größe, das Vaterland hat mythische Macht, wie sie der Staat als solcher nicht verleihen kann. Im Vaterland geschichtlicher Nationen verbirgt sich der ältere Anspruch der irdischen Heimat, wie sie, als große Frau verkörpert, als Mutter, als Furie, als Nike die Söhne zum Siege führend, auf den Triumphbögen erscheint.

Das Opfer im mythischen Sinne setzt Freiwilligkeit voraus, Begeisterung, wie sie die Griechen gegenüber den Persern und wie sie noch den Ausbruch des Ersten Weltkrieges bei den Völkern dem des Zweiten gegenüber auszeichnet.

Daß der Heros, nicht nur in Kunst und Dichtung, sondern auch im Allgemeinbewußtsein als Vorbild schwindet, ist nicht aus der Maschinentechnik und ihrer Massenwirkung abzuleiten, wie oft versucht wird, sondern aus dem Ermatten geschichtsbildender Kraft. Mit ihm ist eng verbunden das Schwinden der Namen, der Personalität. Die Leistung kann dabei die gleiche bleiben, sich sogar steigern, doch tritt sie in andere Relationen wie die der Arbeit und des Rekordes ein. Hier messen sich andere Kräfte; es wird wie bei den Wettkämpfen der Mensch als Gegner, der Gegner als Mensch nicht mehr gesehen. Daß die technische Apparatur nicht als heroisches Mittel gehandhabt werden kann, wodurch sich etwa der Kampfwagen des Diomedes von einem heutigen unterscheidet, erklärt sich nicht aus der Erscheinung dieser Waffen, sondern aus der Verschiedenheit zweier Weltalter.

Der Unbekannte Soldat ist daher nicht Heros, nicht Held in diesem Sinn. Er hat weder Personalität, noch Individualität, an seine Taten knüpft sich kein Epos, kein Bericht. Er hat keinen Namen, im Grunde kein Vaterland. Er ist ein Erdsohn, ein dunkler Heimkehrer, ist weder Stifter, noch Gründer, ist eher Befruchter der Erdmutter.

6

Die großen Blutopfer dieser Jahre können nicht als die eines Religionskrieges, etwa eines Kreuzzuges, und auch nicht mythisch-heroisch wie in den Väterzeiten geschaut werden, weder durch die Geschichtsschreibung, noch durch die Dichtung, noch am verlassenen Herd.

Wenn etwas wiederkehrt oder wenn ein Rückschritt statthat, so muß er in ältere, namenlose Schichten führen, in götter- und heldenloses, in vorhomerisches, ja vorherakleisches Land. Das Geschehen trägt einen elementarischen, titanisch-tellurischen Zug, bei dem die materielle Ordnung die paternitäre überwiegt, altes Recht, alte Sitte, alte Freiheit fragwürdig wird. Dem entspricht die maßlose, prometheische Kühnheit der Mittel und Methoden, der Vulkanismus, das Feuer, die Regung der Erdschlange, das Auftauchen von Unholden, ihre Straflosigkeit. Dem entspricht auch der Vorrang von Energien über die durchgeistigte Form, sei es im Staat, im Kunstwerk oder in der Strategie. Nicht etwa tritt der Krieg ins Licht geläuterter Gesittung, sondern er zerfällt in sich, wird zum unscharfen und unberechenbaren, sogar selbstmörderischen Mittel der Politik, zur Sackgasse.

Damit verliert auch die Tötung ihren berechenbaren Sinn, tritt aus der überlieferten Gesetzmäßigkeit heraus. Der Unterschied zwischen dem Menschen, der wie der Richter oder der Feldherr auf legale Weise über das Leben verfügt, gegenüber dem Henker und dem Mörder wird unscharf, kann diskutiert werden, während zugleich zahllose Unschuldige wegen geringfügiger sozialer oder ökonomischer Differenzen des Lebens beraubt werden oder als Sklaven dahinschmachten.

Demgegenüber kann von Opfern, weder im sakralen Sinne, etwa von Kreuzzügen, noch im heroischen, noch selbst im praktischen, etwa der Staatsraison, mehr die Rede sein. Wir müssen dieser Tötung auch noch jene abstrakten Formen zurechnen, die wir als Unfall ansehen. Sie reichen nicht nur rein zahlenmäßig an frühere Kriegsverluste heran, sondern es zeichnet sich auch die Gefahr von Massenkatastrophen ab. Auch das fällt unter die Verantwortung.

Allerdings hat noch keine Veränderung auf der Erde stattgefunden, die nicht Blut gefordert hat. Wir wissen nicht, ob und in welchem Sinne gültige Opfer gebracht werden. Aber wir können nicht daran zweifeln, daß Blut gefordert wird. Daß das nicht den Sinn haben kann, den die Blutvergießenden meinen, ist nicht nur wahrscheinlich; es ist auch der einzige Gedanke, der Erlösung, Versöhnung verspricht.

Wir sehen kein Opfer, aber wir zahlen einen Zoll.

7

Es ist richtig, daß mythische Mächte, besonders, wenn sie nicht gehegt werden, in die Geschichtswelt eindringen. Der Austritt aus der Geschichte darf aber nicht so gedeutet werden, daß sie vom Mythos und seiner Wiederkehr überwältigt wird, etwa in der erwähnten Form, daß die helle, geschichtliche Bewußtheit gleich einem Tageslauf zwischen zwei Nächte fällt.

Ein solches Eindringen kann nur partiell, nur innerhalb des Tages stattfinden. Das zu befürchten oder zu erwarten gibt es freilich einigen Grund. Hierher gehören, zwar nicht die Macht der mythischen Bildwelt, wohl aber der sich an sie heftende Wille, die Wunschträume. Sie erklären sich aus dem Protest gegen den Schwund der geschichtsbildenden Kraft und führen in der Kunst selbst starke Begabungen in eine anspruchsvolle Leere, in der Politik auf verhängnisvolle Irrwege.

Mythisches ist, wie gesagt, immer lebendig, besonders an den zeitlichen Grenzen, bei Geburt und Tod, in Kriegen und Katastrophen aller Art. Die mythischen Mächte in unserer Gegenwart sind aber nicht an sich stark, sondern deshalb, weil die geschichtlichen Formen und ihr Personal schwach geworden sind. Mythisches will an den Bruchstellen eindringen wie in Wundränder, aber es kann sich dort nicht in der alten Kraft entfalten, denn das Substrat ist zu schwach. So kommt es zum schauspielerischen Treiben stellvertretender Sänger und Akteure, zum Aufzug von Heroen- und Dämonenmasken, hinter dem sogleich die platte Physiognomie erscheint.

Auch das ist ein Zeichen der Nahtstelle. Daneben klafft fürchterliche, konzentrierte Realität. Das kann zu einer vexierbildhaften Doppelsinnigkeit des Vorgangs führen, bei dem der Leidende den Rang gewinnt, den der Täter zu besitzen meint. Es liegt nicht daran, daß der Leidende »besser« ist. Es liegt daran, daß er in das Leiden als in die dichtere Wirklichkeit eintritt und daß dort durch ihn Wichtigeres als durch den Täter geschieht. Der Leidende ist näher an der Geburt. Er zahlt den größeren Zoll, zahlt für die anderen mit. In Stalingrad ändert sich mehr als bei Sedan. Allerdings ist auch der Täter notwendig. Er ist notwendig in dem Sinn, in dem auch die Wissenschaft notwendig ist, nicht als Veränderer, sondern als Werkzeug zur Veränderung der Welt.

Daß mythische Mächte herrschend, persönlich und sachlich überzeugend, nicht wiederkehren können, ist eine Lichtfrage. Seit Herodots Morgenröte gibt es im alten Sinne nicht mehr die Nacht. Die alten Bilder wurden in der Strahlung des geschichtlichen Bewußtseins scheuer, empfindlicher. Sie können sich nur hervorwagen im Maße, in dem das Bewußtsein schwächer wird, im Traum, im Schlaf, der seherischen und schöpferischen Ekstasis, auch in den Umstürzen. Der Austritt aus dem Geschichtsfeld ist aber keineswegs mit einer Bewußtseinsminderung verbunden; das kritische Vermögen nimmt im Gegenteil ununterbrochen zu. Schon das spricht gegen mythische Wiederkehr.

Die Schwächung des Mythischen ist unwiderruflich, weil der Geist seit Herodot einen neuen Charakter, einen neuen Aspekt gewonnen hat. Das ist ein Charakter indelebilis, ist eine Weihe, die keine Untat, kein Zwang und kein Verbrechen ihm nehmen, auslöschen kann. Wir wissen ja seit langem, daß unser Inneres sowohl ein Ganzes wie ein Zusammengesetztes ist. Wenn seine Häupter sich versammeln, werden immer mythische darunter sein, auch solche von großer Macht. Sie müssen sich indessen beugen, wenn Bewußtseinsmächte eintreten: Hochgrade. Und das wird immer, selbst in den schlimmsten Zeiten, zu erwarten sein.

Im Ethischen ist es ähnlich: Gewisse Dinge sind, zwar nicht tatsächlich, doch in der Anschauung, unmöglich, seit Christus, das »neue Licht«, erschienen ist. Die Kirchen können längst in Museen, Remisen oder Lichtspielhäuser verwandelt sein; es bleibt ein unausrottbares Bewußtsein für das, was im ethischen Sinne schön oder häßlich ist. Dieses Häßliche kann in mythischer Zeit schön gewesen sein – wie etwa das Schauspiel der Blutopfer auf den mexikanischen Pyramiden – es wurde im Augenblick zum Frevel, in dem christliche Augen es wahrnahmen. Damit ist nicht gesagt, daß Christen nicht ähnliches zuzutrauen wäre oder daß die Spanier besser gewesen wären, aber es fehlt der mythische Glanz, die Weihe, das Selbstbewußtsein der antiken Macht. Das ist ein für allemal dem Menschen abgedungen und abgekauft.

Soviel, um anzumerken, daß Wiederkehr von mythischen Figuren zur Herrschaft nicht zu erwarten ist. Dem widerspricht nicht, daß das historische Bewußtsein als geschichtsbildende Macht seinerseits aus der Herrschaft scheidet, vielleicht bereits geschieden ist, und das auf ähnliche Weise,

wie es den Mythos ablöste. Um bei dem Bilde der Versammlung im Inneren »des« Menschen zu bleiben: es würde dann ein neuer Hochgrad eintreten, der zwar die alten Zeichen kennt, doch unbekannte Weihen empfangen haben muß. Sie könnten dem Blutzoll Sinn geben.
Das würde sich zuerst durch das Kostüm ausweisen, das heißt durch Tatsachen, die mit herkömmlichen Mitteln nicht mehr zu deuten sind. Solche Tatsachen sind zunächst vereinzelt eingetreten; sie konnten nicht oder nur unvollkommen in die gewohnten Systeme gebracht werden. Sie haben sich schnell an Zahl und Gewicht vermehrt, so daß es sich nicht mehr darum handelt, ob sie noch einzufangen sind. Sie verlangen nicht Einbeziehung in die alte Ordnung und ihre Fächer, sondern Systembildung.
Die Tatsachen verändern nicht; sie zeigen Veränderungen an. Sie sind schon Früchte; längst vorher, »wenn die Nacht am tiefsten war«, wurden sie gezeugt. Längst vorher wurde es unheimlich.

8

Hier ist eine Wiederholung am Platz. Rein chronologisch gesehen, läuft in jedem Augenblick ein Zeitraum von beliebiger Länge ab und fängt ein neuer an. An jedem Tage sind etwa tausend oder hunderttausend Jahr verflossen — es fragt sich aber, ob solche Spannen über ihre meßbare Dauer hinaus Qualität haben. Es muß also zugleich ein Zyklus in dieser Dauer wahrzunehmen sein.
Sollte es sich nun um einen großen Zyklus handeln, so ist anzunehmen, daß sich auch eine Anzahl von Abschnitten mit ihm beschließt. Mit dem Jahrtausend endet ja auch sein letztes Jahrhundert und das Jahrzehnt. Das ist nur eine ziffermäßige Analogie. Qualitativ könnte man eher an Summierungen denken, so wie bei gewissen astronomischen Konstellationen nicht Flut, sondern Sturmflut oder auch Sintflut sich erhebt. Eine Insel verschwindet und mit ihr die Wesen, die sie bewohnt haben. Korallen siedeln sich auf ihr an.

9

Die Einteilungen des Weltgeschehens in Großzeiten sind unbefriedigend. Das ist, besonders in Hinsicht auf das Schema »Altertum, Mittelalter, Neuzeit«, schon oft bemerkt worden.

Geschichte und »Vorgeschichte« lassen sich schwer gegeneinander abgrenzen. Wir nehmen jetzt Geschichte nicht als Bewußtseinszustand, sondern als vom Bewußtsein Beleuchtetes.

In keinem Falle ist die Unterscheidung eine rein zeitliche. Vorgeschichte beginnt, wo mehr oder minder gesicherte Urkunden fehlen, vor allem schriftliche. Daher sind schriftlose Völkerschaften, wie die Kelten, »vorgeschichtlicher« als die um Tausende von Jahren »früheren« Ägypter oder Babylonier. Wenn wir eine Schrift entziffert haben, verändert sich für uns das Wesen des ihr zugehörigen Volkes, als hätten wir einen Schlüssel gefunden, der das Fach aufspringen läßt. So ist zur Zeit das Bild des alten Orients »in Bewegung«, weil neue Quellen zufließen. Das setzt nicht voraus, daß in diesen Quellen, etwa der sumerischen Literatur, historisches Denken in unserem Sinne obwaltet oder historische Daten markiert werden. Die Schrift ist vielmehr, abgesehen von ihren Inhalten, ein Handgriff für den historischen Geist. Auch die Bedeutung der Archäologie verändert sich, je nachdem ob sie im Dienst der geschichtlichen oder der vorgeschichtlichen Forschung steht. Der einen bringt sie, wie in Pompeji, Bestätigungen, der anderen, wie in den Höhlen von Altamira, Entdeckungen. Der Spaten ist für die Geschichte ein Hilfsmittel, für die Vorgeschichte ein Hauptmittel.

Zu dieser Unsicherheit kommt ferner, daß unsere Vorstellungen über Vorgeschichte auch hinsichtlich der Zeiträume Überraschungen erfahren haben, und zwar durch die Spuren von Jäger- und Hirtenkulturen, die tief in die Steinzeit hineinreichen. Was in den Felshöhlen Europas, der Sahara, Südafrikas und Indiens sich darbietet, läßt sich in das überkommene Schema nicht einordnen. Es reißt neue Perspektiven auf. Weitere Funde, und damit Überraschungen, werden hinzukommen.

Wir müssen »den Menschen« nun gewaltig vordatieren, und zwar nicht nur ethnologisch, nicht nur zeit-, sondern auch rangmäßig. Eine Epoche, die in den Museen durch einige Urnen und Speerspitzen vertreten war, überliefert uns nicht etwa troglodytenhafte Mißgestalten, sondern Kunstwerke von jener hohen Gattung, die den Menschen zu allen Zeiten anspricht mit dem Mantra: »Das bist Du.«

Daß diese Werke uns als »moderne« Bilder ansprechen, ist nicht zufällig. Ebensowenig ist zufällig, daß wir sie gerade jetzt entdeckt haben, obwohl

sie doch seit vielen tausend Jahren zugänglich gewesen sind. Sie galten aber noch als unglaubwürdig, als sie vor kurzem gefunden wurden, das heißt, es fehlten die Augen für sie.

Die Frage »Warum gerade jetzt?« ist aufschlußreich. Sie führt an die Bruchstelle. Von ihrem uns bekannten Hange aus ließe sich vielleicht sagen, daß unser historisches Wesen nun den höchsten Grad der Spannung, der zugleich kühnen und bewußten Leidenschaft erreicht hat, die uns über die Grenzen der Zeit und des Raumes treibt, in die Höhlen, die Gräber, die Eingeweide der Erde und die Grotten der Tiefsee, in die kosmischen Höhen und Abgründe.

Gewiß – das ist die eine Seite, der uns bekannte Hang der Bruchstelle mit seinen Aufschlüssen. Die andere Frage ist die: Ist diese neue, über Erfahrung hinauseilende Befahrung nicht bereits ein Zeichen dafür, daß wir das Geschichtsfeld schon verließen und Neues sehen, Neues finden, *weil* unser Dämon, unser historisches Wesen uns verließ? Auch Amerika konnte erst entdeckt werden, nachdem das alte Europa, das Mittelalter im Menschen untergegangen war.

In unserem Inneren müssen die Säulen des Herakles stürzen, bevor die Neuen Hesperiden auftauchen. Hier drängen sich weitere Fragen an. Vieles läßt darauf schließen, daß der Abschied von der Geschichte einschneidender und folgenschwerer sein wird, als es jener vom Mythos war. Das läßt vermuten, daß ein noch größerer Zyklus abgelaufen ist. Wird der Mensch nicht noch mehr als damals opfern, nicht noch mehr zurücklassen müssen – am Ende das Menschentum selbst?

10

Das Wort Vorgeschichte ist deshalb schwierig zu fixieren, weil es durch eine Anschauung geprägt ist, die geschichtsbildende Macht besitzt. Ähnlich, wie alles Gold für König Midas wurde, so gewinnt jede Zeit, auf die das Auge des historischen Geistes fällt, geschichtlichen Glanz. Ähnlich war es im Mythos, jeder Baum, jede Quelle war mythisch belebt.

Die geschichtsbildende Macht beherrscht kein abgeschlossenes Reich. Sie unternimmt Ausfälle und Streifzüge. Sie ist wie ein Licht, das durch das Dunkel der Zeit getragen wird – so scheint es ihr wenigstens in ihrem Selbstbewußtsein, in der besonderen Art ihrer Augenartigkeit.

Daher nehmen Ereignisse, auf die der Blick des historischen Menschen fällt, geschichtliche Züge an, auch wenn sie in grauer Vorzeit liegen wie Sumer und Babylon. Andererseits suchen, wo oder wann diese Aufmerksamkeit nachläßt, geschichtsfremde, etwa mythische oder elementare Mächte, sich des Geschehens und seiner Träger zu bemächtigen. Das ist ein Kampf wie zwischen Festland und Meer.

Wir meinen, daß der Mythos, dessen Künder nicht der Schriftbeherrscher, sondern der Sänger ist, ungenauer überliefere. Das ist im Sinne der historischen Exaktheit richtig, aber auch nur dort, ist perspektivisch richtig, und nur so. Denn wo ist größere Deutlichkeit – in jenem Troja, das in Homers Gesang lebt, oder in jenem, das der historische Geist nach Schliemanns Methodik wieder auferbaut? Homer kennt nur ein Troja, Schliemann deren sieben – das heißt, er ist exakter und undeutlicher zugleich. Und wo ist größeres Leben – im historischen Christus oder in dem der Evangelien?

Wenn wir Mythisches und Geschichtliches innerhalb der menschlichen Wirklichkeit abgrenzen, so treffen wir eine schärfere Unterscheidung als jene, die zwischen Geschichte und Vorgeschichte sich ziehen läßt. Das soll nicht heißen, daß mythische und vorgeschichtliche Zeit identisch sind. »Vorgeschichte« ist ein ex negatione gewonnener Begriff. Er eignet sich jedenfalls nicht zur Abgrenzung von Großzeiten. Ferner ist noch zu unterscheiden zwischen Vorgeschichte und Praehistorie, zwischen der Anschauung des Gegenstandes im weiteren und seiner Behandlung im wissenschaftlichen Sinn.

11

Auch zwischen Vorgeschichte und Urgeschichte schwanken die Abgrenzungen. Im Sinne, in dem das Wort oder ihm ähnliche seit Hesiod immer wieder verwandt worden ist, verschmilzt die zeitliche Bedeutung mit einer idealen – gemeint ist die Idee des Menschengeschlechts. Wo sie sich rein verwirklicht, ist das Goldene Zeitalter, wie es immer wieder von Menschen gesucht und als Muster verwandt worden ist. Man hat es bei den Hirten und Patriarchen des alten Orients vermutet, im längst versunkenen Atlantis, auf den Inseln der Südsee, in den Wäldern von Paul und Virginie oder wie noch Gotthelf, der Hesiod unseres Zeitalters, in entlegenen Gebirgstälern. In seiner Mühelosigkeit, seinem gediegenen Reichtum hat

die Kunst von jeher eines ihrer großen Themen gesehen. Das gilt schon für die Höhlenbilder; sie schildern mehr als empirische Jagdgründe.
Die Bilder sind zugleich Jagdzauber; sie bringen aus dem Unsichtbaren reale Beute ein. Das ist zu allen Zeiten die Aufgabe der Kunst. Der Dichter nähert sich dem Urbild, spiegelt es im Vorbild, das dann reale Mächte anzieht, etwa in der Politik. Dort wird das Vorbild zur Utopie. Ihr werden ungeheure Opfer dargebracht. Ein Beispiel ist das Verhältnis Rousseaus zur Französischen Revolution.
Die Macht des Urbildes, das sich im Vorbild spiegelt, kann nicht überschätzt werden. Wir dürfen sie auch nicht als imaginär betrachten, sondern müssen die gewohnten Vorstellungen von Realität und Imagination umkehren. Das Goldene Zeitalter ist realer, ist wirklicher als die Pläne des historischen Menschen und seine Anstrengungen. Es gibt aus seinem Überfluß Kraft an ihn ab.
Das erweist sich auch daraus, daß selbst große Pläne scheitern, deren Vorbild nicht in den Bereichen dieser Urgeschichte, dieser »Idee des Menschengeschlechts« seherisch legitimiert worden ist. Sein vornehmstes Kennzeichen ist ewiger Friede, ewiges Glück. Damit reicht es unter die Geschichtswelt und auch unter den Mythos, dessen großes Thema der Kampf ist, hinab. Hesiod sagt von den Menschen des Goldenen Zeitalters:

> Ganz nach Gefallen
> Schufen sie ruhig ihr Werk und waren in Fülle gesegnet
> Reich an Herden und Vieh, geliebt von den seligen Göttern.

Erst von den Menschen des Erzenen Zeitalters heißt es:

> — — — diese betrieben
> Ares' Jammergeschäfte und Frevel.

Auch heute sind die Spiegelungen des Goldenen Zeitalters stärker als alle anderen. Ihm entstammt der Mensch Rousseaus, während der nordische Mensch das Erzene Zeitalter vertritt. Wo Vorbilder aus beiden Altern sich begegnen, verhüllt durch gleichviel welche ephemeren Ideen und vertreten durch gleichviel welche Staaten und Völkerschaften, kann am Ausgang kein Zweifel sein.
Moralische Folgerungen lassen sich daraus nicht ableiten. Der humanitäre Geist ist weder »besser« als der heroische noch »schlechter« in Nietzsches Sinn. Seine Theorien, obwohl vom Urbild einer Welt des Friedens ab-

gezogen, führen ebensowenig zum Weltfrieden als alle anderen. Es fragt sich, um ein Beispiel zu nennen, ob in unserer Zeit die heroischen oder die sozialen Theorien größere Blutopfer forderten. Ganz außer Frage aber steht, daß die Anrechnung verschieden ist. Hier gilt, sogar für Theologen, als unverzeihlich, was dort als unvermeidlich, vielleicht sogar als verdienstlich angesehen wird. Das sind optische Täuschungen. Gutes und Edles ist hier wie dort vorhanden, wie in den dunklen Zeiten auch Schreckliches. Es gibt keine Idee, in deren Namen nicht schon Menschen getötet worden und auch freudig gestorben sind.

Ganz unbestreitbar aber ist, daß in unseren Händeln die humanen Ideale länger hielten und weiter führten als die heroischen. Das rührt nicht daher, daß sie jünger, moderner, fortschrittlicher, sondern daher, daß sie älter sind, auf tieferen Bestand zurückgreifen. Er gibt die Substanz des Fortschritts, der an sich reine Bewegung ist. Das Humane siegt deshalb ob, weil es dem Kern des Menschengeschlechtes näher ist als das Heroische. Es liegt dichter am Goldenen Zeitalter. Hier treffen sich auch Fortschritt und konservativer Geist.

12

Soviel, um anzudeuten, was unter Urgeschichte verstanden wird. Sie ist nicht Vorgeschichte, kein Fach der Völkerkunde, nichts zeitlich Früheres oder Erstes, sondern ist eine Tiefenschicht des Menschen, ist seelisch ungeteilte Kraft. Darauf vor allem beruht der Friedensglanz des Goldenen Zeitalters.

Als Fach hat sich die Urgeschichte unmerklich, doch mit gutem Grunde aus der Geschichtsschreibung entfernt. Zunächst war sie Heilsgeschichte, Geschichte der Offenbarung und der Ursprünge. Daher beginnen die alten Geschichtswerke mit dem Paradies. Heut ist sie ein Thema der Tiefenpsychologie, die sich immer mehr zur Typologie entwickelt, und läßt sich scharf von der Vorgeschichte absetzen. Hier ist eines der Zwischengemächer, der Grenzfelder, auf denen die Wissenschaft in Bewegung kommt, besonders seitdem die analytische Methodik der synthetischen, oder besser synoptischen, zu weichen beginnt.

So ist zu hoffen, daß das alte Mantra: »Erkenne dich selbst« hier eine neue Werkstatt und Meisterschule finden wird. Den Menschen in seiner Tiefe

heimzusuchen: das heißt nicht Eigenschaften, es heißt Gestalten sehen. Sie allein besitzen die Macht, Titanisches zu bändigen.

»Erkenne dich selbst«, das war die Inschrift, die der Apollotempel zu Delphi trug. Nicht umsonst stand dieses Wort über dem Heiligtum, an dem die Weissagung eingeholt wurde, der Schicksalsspruch. Erst wenn der Mensch sich in seiner letzten Tiefe gesammelt, bereitgestellt hat, ist er fähig, in jene Zelle einzutreten, in der Zukünftiges sich enthüllt. Dort gibt es kein Wissen mehr.

Bereitstellungen sind auch unsere Gestaltlehren als letzte Hilfen des Wissens vor Begegnungen, denen Individuen und Völker nicht mehr standhalten.

13

Die Einteilung der Alten in ein goldenes, silbernes, erzenes und eisernes Zeitalter bezieht sich nicht auf die Metalle im physikalischen Sinn. Sie ist eher der Art verwandt, in der die Alchimisten oder auch die Astrologen von den Metallen sprechen: die Eigenschaften sind Tugenden des Seins. Wir sagen noch heute: Reden ist Silber, Schweigen ist Gold.

Es handelt sich bei dieser Einteilung im Grunde um vier Jahreszeiten eines Weltalters von abnehmender Kraft. Gold ist hier Göttliches.

> Es bleibt in jeder Form
> Gold, was aus Gold besteht:
> Nichts Göttliches in dem,
> Was aus ihm ward, vergeht. (Shankara)

Auch der Brahmanismus kennt solche Weltalter von ungeheurer Ausdehnung, die durch partielle Weltuntergänge getrennt sind und von denen jedes seine Morgen- und Abenddämmerung besitzt. Jedes hat seinen eigenen Götterhimmel, sein neues Menschengeschlecht.

Wenn unsere Wissenschaft die Geschichte und Vorgeschichte bis zur Morgendämmerung des Menschen in die Stein-, Bronze- und Eisenzeit einteilt, so sind damit die Stoffe im eigentlichen Sinn gemeint und erst in zweiter Linie die Stufen der Gesittung, die mit ihrer Anwendung verbunden sind. Hier finden wir entwicklungsgeschichtliche Perspektiven mit Zeitaltern von zunehmender Kraft. Hier meint »spät« Wachstum, nicht Schwund wie in der Bibel und bei Hesiod.

Bei näherer Ansicht können uns jedoch gewisse Übereinstimmungen nicht

entgehen. Wir führten das Ideal des nordischen Menschen auf das Erzene Zeitalter zurück. Das ist die mythische Bezeichnung des Abschnittes, den der Historiker die Bronzezeit nennt. Es ist die Zeit, in der der Mythos herrschende Wirklichkeit gewann, in der das Handeln und Denken des Menschen durch ihn bestimmt wurde.

Diese Wirklichkeit bleibt unerschütterlich in der Erinnerung, in den Sängen Homers und in den Sagas, sie kann aber nicht politisch wiederholt werden. Es ist kein Zufall, daß die Vorbilder der im Zweiten Weltkrieg geschlagenen Mächte der Bronze- und der frühen Eisenzeit entstammen: der nordische Mensch, der antike Römer, der japanische Samurai. Daß sie nicht siegen konnten, entspricht der Grundregel, daß der Mythos nicht wiederherzustellen ist, daß er zwar vulkanisch die Geschichtsdecke durchbrechen, nicht aber ein Weltklima schaffen kann. Diese Grundregel erklärt zahlreiche Einzelbeobachtungen wie etwa die, daß der Krieg nicht mehr zwischen Völkern, nicht mehr durch Könige und auch nicht nach den Regeln des Duells geführt werden kann, daß er also sein mythisch-heroisches Ethos verliert, während tiefere Kennzeichen bleiben, wie die Hingabe, der Schmerz. Sie erklärt auch, warum der heroische Machthaber als Lenker, als Vater nicht mehr glaubwürdig erscheint. Er muß, wie schon Napoleon, als Führer, als Entfeßler von Energien, auftreten. Sein Vorbild ist der ewige Jüngling der mythischen Zeit. Daher kann er nicht alt werden. Seine Legitimation reicht vor der »Völkerversammlung« nicht aus. Das gibt schon den homerischen Helden den Hintergrund. Der Vater ist vormythisch und vorheroisch, er gehört nicht zum Erzenen, sondern zum Goldenen Zeitalter.

Wenn wir nun das Erzene Zeitalter des Hesiod auf unsere Bronzezeit bezogen, so liegt die Frage nahe, ob nicht auch für das Goldene Zeitalter ein ähnlicher Bezug zu finden sei? Ihm, als der frühesten Epoche des Hesiod, böte sich dann die älteste der wissenschaftlichen Vorstellungen, die Steinzeit an. In der Tat wurde das Goldene Zeitalter, wie der geschichtliche Mensch es zu erkennen glaubte, gern dort vermutet, wo steinzeitliche Kulturen bis auf unsere Tage erhalten geblieben sind. Der Einfluß, den die Südseereisen Cooks und Forsters auf die Französische Revolution und ihr Menschenbild ausgeübt haben, ist bekannt. Die Gleichzeitigkeit ist hier ebensowenig zufällig wie die Tatsache, daß aus der Ethnologie der Süd-

seevölker grundlegende Begriffe in die Psychologie übergegangen sind, oder als jene andere, daß die uralten Höhlen des Steinzeitmenschen gerade in unseren Tagen sichtbar geworden sind. Solchen Funden und solcher Art der Sichtbarwerdung geht anderes voran.

Steinzeit: das ist nicht nur ein zeitlicher, sondern auch ein morphologischer Begriff. Steinzeit ist gegenwärtig, und zwar nicht nur ethnographisch, sondern auch individuell. Wenn Spengler daher sagte, daß man »den Neandertaler in jeder Volksversammlung trifft«, so war das eine richtige Feststellung. Ärgerlich daran ist nur der polemische Bezug, der beiden Parteien unrecht tut. Verglichen mit der unseren war die Steinzeit wahrscheinlich auch in politischer Hinsicht ein goldenes Zeitalter. Vermutlich konnte man sich unendlich glücklicher fühlen, auch sicherer.

14

Bekanntlich wurde Cook auf Hawaii von den Eingeborenen zunächst freundlich aufgenommen und erst erschlagen nach einem durch seine Mannschaft begangenen Tabubruch. Überhaupt fällt jede Begegnung zwischen dem geschichtlichen und dem Steinzeitmenschen zu unseren Ungunsten aus. Sie beginnt mit Tabubrüchen und endet mit Ausrottung. Die großen Entdeckungsfahrten gehören zu unseren erregendsten, aber auch dunkelsten Abenteuern; und wenn die farbigen Völker nicht die beste Meinung von uns hegen, so ist das verständlich genug.

Um kurz auf den Neandertaler zurückzukommen: es ist ebenso verfehlt, die Kultur mit dem Schädelindex zu messen wie nach dem Seifenverbrauch. Das gehört zum Einbruch zoologischer Maßstäbe. Der Geist wohnt im ganzen Menschen und nicht nur in seinem Kopfe; auch kann das Gehirn parasitär werden. Das eigentliche Kennzeichen der Kultur liegt nicht in der Bewußtseinshöhe, sondern in der unbewußten Harmonie, der Sicherheit des Lebenstraumes inmitten der Kreisläufe. Das Lied, die Kunst weist sie aus.

DESCARTES UND DIE ROSENKREUZER

Paul Arnold

Die Legende, Descartes sei Mitglied der deutschen Bruderschaft vom Rosenkreuz gewesen, habe ich schon vor einigen Jahren kritisch untersucht[1] und habe dargelegt, daß sich diese Behauptung, die viele Gelehrte noch immer aufrechterhalten, auf kein einziges Dokument stützen kann. Sie ist wohl erst in der Phantasie von Charles Adam entstanden, der in den Jahren 1897—1910 das Gesamtwerk des Philosophen herausgegeben hat. Er nimmt an, daß der deutsche Mathematiker Johann Faulhaber, zu dem der junge Descartes 1619 in Ulm in Beziehung trat, ein »Eingeweihter der Bruderschaft« war (wobei er sich auf den zeitgenössischen Biographen Adrien Baillet stützt[2]). Dieser Johann Faulhaber habe Descartes eine mündliche Unterredung mit den »Brüdern« vermittelt. Man erfährt aus der Biographie Baillets nur, daß sich »Descartes 1620 ganz besonders bemühte, Persönlichkeiten kennenzulernen, die einen Ruf als Mathematiker und Philosoph hatten. Auf diese Weise machte er die Bekanntschaft des Herrn Johann Faulhaber, des wichtigsten unter denen, die er aufsuchte.« Wir hören weiter, daß Faulhaber Descartes »mit großer Höflichkeit empfing und ihm durch seine Liebenswürdigkeit Gelegenheit gab, ihn öfter zu besuchen. Da Faulhaber im Laufe von mehr als einer Unterhaltung bemerkt hatte, daß Descartes in Mathematik nicht unerfahren war und klug darüber sprechen konnte, fragte er ihn eines Tages, ob er schon einmal etwas von der ›Analyse der Geometrie‹, deren Verfasser er war, gehört habe. Descartes äußerte sich dazu in einer Art, daß Faulhaber über den Umfang seines Wissens und die Sicherheit seines Geistes, mit der er die Lösung der schwierigsten Probleme fand, sehr erstaunt war.«

Baillet teilt uns ferner mit, daß Descartes tatsächlich schon im vorhergehenden Jahr, 1619, als er »anläßlich des Krieges« zum ersten Mal nach Deutschland gekommen war, von der berühmten Bruderschaft gehört habe und »in sich die Neigung zur Nachfolge erwachen« fühlte, die ihn um so stärker berührte, als die Nachricht von jenen Rosenkreuzern ihn gerade in einer besonderen inneren Situation traf, »in der Zeit seiner größten Rat-

losigkeit über die Mittel, die er beim Suchen nach der Wahrheit anwenden sollte«. Und weiter liest man in Baillet, »Im Winter des Jahres 1619 bemühte Descartes sich, einen dieser neuen Weisen aufzufinden, um ihn persönlich kennenzulernen und mit ihm zu sprechen.« Und später bemerkt der junge Philosoph in seinen Studien über die »Bona Mens« – nach Baillet –: »Wenn diese Rosenkreuzer Schwindler wären, wäre es nicht richtig, sie einen übel erworbenen Ruf auf Kosten der Gutgläubigkeit der Völker genießen zu lassen; wenn sie aber etwas Neues in die Welt brachten, das zu wissen der Mühe wert wäre, wäre es nicht ehrenhaft, alle diese Wissenschaften verächtlich zu machen, unter denen sich vielleicht eine befinden könnte, deren Grundlagen man nicht kannte.« Aber der Philosoph Descartes »suchte vergeblich in Deutschland«, denn – so fügt Baillet hinzu – »Descartes kannte dasjenige ihrer Statuten nicht, das ihnen befahl, vor der Welt nicht offenbar werden zur lassen, was sie waren. Deshalb darf man sich nicht wundern, daß alle seine Neugier und Mühe bei den Nachforschungen nach ihnen erfolglos blieb. Es war ihm unmöglich, einen einzigen zu finden, der erklärt hätte, einer von dieser Bruderschaft zu sein, oder der im Verdacht stand, dazuzugehören. Wenig hätte gefehlt, und er hätte diese Gesellschaft als bloßes Hirngespinst betrachtet.« Daran wurde er aber »gehindert durch das Aufsehen, das die vielen apologetischen Schriften hervorriefen, die man damals schon zugunsten dieser Rosenkreuzer veröffentlicht hatte und weiterhin veröffentlichte, sowohl in lateinischer wie in deutscher Sprache«.

Unglücklicherweise kehrte Descartes 1623 nach Frankreich gerade in dem Augenblick zurück, in dem die »Unsichtbaren«, wie sich die angeblichen Brüder vom Rosenkreuz nannten, Paris mit Anschlagzetteln, auf denen sie ihr Erscheinen ankündigten, beunruhigten. Unser Philosoph wurde beschuldigt, er habe sich während seines Aufenthaltes in Deutschland in die Bruderschaft »eintragen lassen«. Gegen diesen Vorwurf verteidigte sich Descartes: es sei »die Erfindung eines übelgesinnten Geistes, der diese Lüge aus einem der Briefe geschmiedet habe, die er vor drei Jahren nach Paris geschrieben, um seinen Freunden zu berichten, welche Meinung man in Deutschland von den Rosenkreuzern habe und welche Mühe er verschwendet habe, ohne jedoch einen von dieser Sekte ausfindig zu machen«. Damit haben wir die Runde durch alle Belege gemacht, die uns Aufschlüsse

geben können über die Beziehungen zwischen Descartes und der angeblichen Bruderschaft. Auf Grund dieser Belege mußte ich schließen, daß es sich bei dieser Behauptung nur um eine Legende ohne historische Beweiskraft handelt. Diese Legende scheint aus einem verdächtigen Eifer geboren zu sein; später wurde sie noch aufgebauscht durch die Phantasie von Gustave Cohen, der einen angeblichen holländischen Rosenkreuzer auf die Szene treten läßt, einen Dr. Wassenaer; schließlich taucht sie bei Persigout auf, der einen ganzen freimaurerischen Roman zusammenzimmert [3]. Diese eigenwilligen Schlußfolgerungen haben Richtung und Gegenstand meiner Untersuchung nur bestätigt: Es hat keine organisatorische rosenkreuzerische Bruderschaft in Deutschland im Jahre 1619 gegeben, wohl aber eine umfangreiche deutsche wie lateinische rosenkreuzerische Literatur.

Neuerdings hat Professor Henri Gouhier in einer ausgezeichneten Arbeit »Les Premières Pensées de Descartes« (Librairie philosophique, J. Vrin, Paris, 1958) dasselbe Thema behandelt. Seine Darstellung der Beziehungen Descartes' zu den Rosenkreuzern ist in manchen Punkten noch schärfer und auf ein Fachwissen gestützt, auf das meine Studie nicht Anspruch erheben will. (Er scheint mir freilich zu einer einfachen Schlußfolgerung zu kommen: Es gab keine Bruderschaft, also konnte Descartes auch nicht Mitglied gewesen sein.) Sonst kommt Gouhier zu gleichen Resultaten.

Doch über einen anderen wichtigen Punkt im Leben Descartes' waren wir verschiedener Meinung: über seine »Träume«. In der Nacht vom 10. zum 11. November 1619, als Descartes in Deutschland war, hatte er nacheinander drei Träume. Der junge 23jährige Philosoph saß allein in seinem Zimmer, »im Ofen« (also: im gut geheizten Raum), und meditierte — so berichtet Baillet, und so berichtet er selbst in mehreren von seiner Hand stammenden Notizen. Nachdem er »mit brennendem Schädel eingeschlafen war, erschütterten und erschreckten ihn einige Traumbilder. Er war, als er durch die Straßen zu gehen glaubte, *genötigt, sich auf seine linke Seite zu stützen, um voranzukommen* zu dem Ort, zu dem er hinwollte, weil er auf seiner rechten Seite eine große Schwäche fühlte und *sich nicht gerade halten konnte. Da er sich schämte*, versuchte er umzukehren, aber er fühlte einen *heftigen Wind, der ihn in einer Art Wirbel forttrug* und ihn drei oder vier Drehungen auf seinem linken Fuß machen ließ.« Das entsetzte ihn. »Wegen der beschwerlichen Fortbewegung fürchtete er, er könne bei jedem Schritt

fallen. *Da sah er auf seinem Wege einen offenen Schulhof* und trat ein, um hier eine Zuflucht und ein Mittel gegen sein Übel zu finden. *Er versuchte, die Kirche der Schule zu erreichen,* wobei sein erster Gedanke war, ein Gebet zu verrichten. Weil er jedoch bemerkt hatte, daß er an einem Bekannten vorübergegangen war, ohne ihn zu grüßen, *wollte er umkehren, um ihm die nötige Höflichkeit zu erweisen, aber er wurde mit Gewalt von dem Wind,* der gegen die Kirche blies, zurückgeworfen. Da sah er *mitten auf dem Schulhof eine andere Persönlichkeit, die ihn mit höflichen und freundlichen Worten bei seinem Namen rief* und ihm sagte, wenn er Herrn N. aufsuchen wollte, *würde ihm jener etwas geben.* Descartes bildete sich ein, es würde eine Melone sein, die man aus einem fremden Lande mitgebracht hätte. Noch mehr überraschte ihn, daß *alle, die sich um diesen Bekannten zum Gespräch sammelten, gerade und fest auf ihren Beinen standen, während er, auf demselben Boden, noch immer krumm war und schwankte,* obwohl sich der Wind, der ihn mehrere Male zurückgeworfen hatte, inzwischen gelegt hatte.«

»Über diesem Bild erwachte er, und sofort fühlte er tatsächlich eine Hitze, die er sich als Einwirkung eines bösen Geistes erklärte, der ihn verführen wollte. Augenblicklich drehte er sich auf die rechte Seite, denn er war auf der linken Seite eingeschlafen und hatte in dieser Lage seinen Traum gehabt. *Er betete zu Gott, er möge ihn vor bösen Folgen seines Traumes bewahren und vor allem Unglück, das ihm als Strafe für seine Sünden drohte, die er als schwer genug erkannte, daß sie die Blitze des Himmels auf sein Haupt herabziehen könnten, obwohl er bis dahin ein in den Augen der Menschen untadeliges Leben geführt hatte.*« Das Gute und das Böse dieser Welt bedenkend, schlief er nach zwei Stunden in dieser Stimmung ein.

Er hatte sogleich einen neuen Traum, in dem er ein scharfes und lautes Prasseln zu hören glaubte, das er für einen Donnerschlag hielt. Davon wachte er *erschreckt* auf, und als er die Augen öffnete, bemerkte er *viele Feuerfunken, die das ganze Zimmer erfüllten.* Dasselbe hatte er schon vorher erlebt: als er in der Nacht aufgewacht war, waren seine Augen so scharf, daß er die nächsten Gegenstände deutlich sehen konnte. Bei diesem letzten Mal aber wollte er seine Zuflucht zu den aus der Philosophie stammenden Vernunftgründen nehmen, und er schöpfte daraus das

für seinen Geist Günstige; abwechselnd öffnete und schloß er die Augen und beobachtete die Eigenschaften der Wahrnehmungen, die sich ihm darboten. So verschwand der Schrecken, und er schlief ziemlich beruhigt wieder ein.

»Bald danach hatte er einen dritten Traum, der ungleich den beiden vorhergehenden *nichts Schreckliches* an sich hatte. In diesem letzten Traum *fand er ein Buch auf dem Tisch*, ohne zu wissen, wer es dorthin gelegt hatte. Er öffnete es, und als er merkte, daß es *ein Wörterbuch war, freute er sich sehr und hoffte, daß es ihm sehr nützlich werden könnte.* Gleich darauf *kam ihm ein anderes Buch in die Hand*, das ihm nicht weniger neu war; er wußte wieder nicht, woher es kam. Er sah, daß es eine Sammlung von Gedichten verschiedener Autoren war und den Titel ›*Corpus Poetarum*‹ trug. Er war begierig, darin ein wenig zu lesen, und beim Öffnen des Buches fiel sein Blick auf den Vers: ›*Quod vitae sectabor iter?*‹ (Welchem Weg werde ich im Leben folgen?) *In diesem Augenblick bemerkte er einen Mann, den er nicht kannte, der ihn aber auf einen Abschnitt von Versen hinwies mit dem Anfang* ›*Est et Non*‹, die er ihm als ganz vorzüglich pries. Descartes sagte, er wisse, daß dieses Stück aus den Idyllen des Ausonius stamme und auch in der großen Gedichtsammlung, die auf dem Tische lag, enthalten sei. Er wollte es dem Mann selber zeigen und fing an, in dem Buch zu blättern; er rühmte sich, Anordnung und Inhalt genau zu kennen. Während er die Stelle suchte, fragte ihn der Fremde, woher er dieses Buch denn habe, und Descartes antwortete, wie er dazu gekommen sei, könne er nicht sagen, aber kurz vorher habe er noch ein anderes in Händen gehabt, das wieder verschwunden sei, ohne daß er wisse, wer es gebracht, noch, wer es genommen habe. Er hatte den Satz noch nicht beendet, als er das Buch am anderen Ende des Tisches wieder auftauchen sah. Aber er bemerkte, daß dieses Wörterbuch nicht mehr vollständig war, wie er es das erste Mal gesehen hatte. Beim Durchblättern der Gedichtsammlung kam er unterdessen zu den Versen des Ausonius, da er jedoch das Stück, das mit den Worten ›*Est et Non*‹ begann, nicht finden konnte, sagte er zu dem Mann, er kenne von diesem Dichter ein noch schöneres Gedicht, das anfange: ›*Quod vitae sectabor iter?*‹ Der Mann bat, es ihm zu zeigen, und Descartes begann, es zu suchen; dabei stieß er auf verschiedene kleine Portraits in Kupferstich, an denen er erkannte,

daß dieses Exemplar nicht zu demselben Druck gehörte, den er kannte, sondern ein ausnehmend schönes Buch sei. Er war noch beim Suchen, als die Bücher und der Mann verschwanden und aus seiner Imagination ausgelöscht wurden, ohne daß er deswegen aufwachte.«

Baillet fährt fort: Besonders beachtenswert sei nicht allein, daß Descartes »in seinem Zweifel, ob das, was er soeben gesehen hatte, Traum oder Vision sei, bereits im Schlaf entschied, es sei ein Traum gewesen, sondern vor allem die Tatsache, daß er ihn auch selbst interpretierte, bevor der Schlaf ihn verließ.«

Hier folgt nun Descartes' Deutung: Die Melone symbolisiere »*die Freuden der Einsamkeit*«. Der Wind, »der ihn zur Kirche der Schule hintrieb, war nichts anderes als der böse Geist, der versuchte, ihn mit Gewalt an einen Ort zu werfen, wohin freiwillig zu gehen sein Vorhaben war. Deshalb erlaubte Gott ihm nicht weiter vorzudringen – selbst nicht an einen heiligen Ort –, da er sich von einem Geist tragen ließ, den er nicht gesandt hatte; doch war Descartes davon überzeugt, daß es der Geist Gottes war, der ihn die ersten Schritte in Richtung auf die Kirche hatte machen lassen«.

Was den zweiten Traum anbelangt, »so bezeichnete der *Schreck, von dem er betroffen wurde, Gewissensbisse wegen der Sünden, die er während seines Lebens bis zu dieser Stunde begangen haben mochte*«. Deshalb hielt er die beiden ersten Träume für drohende Mahnungen in bezug auf sein bisheriges Leben, das vor Gott nicht so unschuldig gewesen sein dürfte, wie vor den Menschen. Das hielt er für den Grund des Schreckens und der Angst, von denen diese beiden Träume begleitet waren«.

Es bleibt der dritte Traum: »Unter der Gedichtsammlung«, sagt Baillet, »verstand Descartes die Offenbarung und die Geisterfülltheit, daran teilzuhaben er hoffen durfte. Im besonderen versinnbildlichte ihm dieses Buch, und zwar in einer ganz bestimmten Art, die miteinander vereinigte Philosophie und Weisheit. Denn er war der Meinung, es sei nicht überraschend, daß man bei den Dichtern, selbst bei denen, die nur dummes Zeug daherschreiben, ernstere, sinnvollere und besser formulierte Aussagen finde als in den Schriften der Philosophen. Dieses Wunder schrieb er der Göttlichkeit des Enthusiasmus und der Kraft der Imagination zu, die die Samenkörner der Weisheit (die im Geiste aller Menschen zu finden sind wie

Feuerfunken im Kieselstein) sehr viel leichter und leuchtender ausstreuen könne, als es dem Verstand der Philosophen möglich wäre«.

Der Vers *Est et Non* – »das Ja und Nein des Pythagoras« – symbolisiert noch genauer »Wahrheit und Irrtum der menschlichen Erkenntnis und der profanen Wissenschaft«. Auch scheint es Descartes, daß der »Geist der Wahrheit« ihm die »Schätze aller Wissenschaften durch diesen Traum öffnen wollte«.

Baillet berichtet weiter: »Unter dem Eindruck, der ihm von diesen Gemütsbewegungen zurückblieb, stellte er am nächsten Tag manche Überlegungen an, welchen Entschluß er fassen sollte. Aus der Ratlosigkeit, in der er sich befand, flüchtete er sich zu Gott und bat ihn, ihm seinen Willen kundzutun, ihn zu erleuchten und in seinem Suchen nach Wahrheit zu führen.« Dann wandte er sich an die Heilige Jungfrau, um »ihr die Sache, die er für die allerwichtigste seines Lebens hielt, anzubefehlen«.

So weit das Dokument, aus dem die einen eine mystische Vision, die anderen einen echten Traum haben entnehmen wollen. In meiner früheren Arbeit zu dieser ungeklärten Frage in Descartes' Leben hatte ich die Realität der Träume verneint; ich hatte in rosenkreuzerischen Schriften jener Epoche Parallelen aufgezeigt und gedacht, Descartes habe uns getäuscht und seine angeblichen Träume nach der Art der Rosenkreuzertexte redigiert. Diese Parallelen, die ich auch weiterhin als entscheidend betrachte, werde ich hier wiederholen und noch mehr als früher präzisieren. Inzwischen habe ich auf Grund der Schlußfolgerungen, die Henri Gouhier in seinem Buche aus den Descartes-Texten zieht, meine Meinung in einem Punkte ändern müssen und mich darin seiner Ansicht angeschlossen. Ich gebe also zu: es hat einen Kern echter Träume gegeben, die Descartes beim Erwachen wieder rekonstruiert und wahrscheinlich noch ausgeschmückt und verändert hat. Aber meine Hypothese über die Ursprünge der Materie, aus der zugleich die tatsächlich geträumten Träume und die absichtlichen Hinzufügungen stammen, wird dadurch nicht eingeschränkt. Denn es scheint mir völlig unwahrscheinlich, daß die Parallelen, die ich gezogen habe, nur bloßer Zufall sein sollten. Doch lassen wir die Parallelen selber sprechen.

Die beiden ersten Träume Descartes sind einer Anzahl von Episoden aus der »*Chymischen Hochzeit des Christian Rosenkreuz*« vergleichbar, einem

Buch, das drei Jahre früher, 1616, in Straßburg veröffentlicht wurde, und zwar von Johann Valentin Andreae, einem der wichtigsten Urheber, wenn nicht sogar Stifter, der rosenkreuzerischen Bewegung. Dieses Buch ist von einem esoterischen Mythos inspiriert worden, der seit langem in Europa zirkuliert haben muß, und den meines Erachtens der englische Dichter Edmund Spenser in seiner »Feenkönigin« fast 30 Jahre vorher (1589) benutzt hat.

Rosenkreuz erzählt, daß er »plötzlich« aus seiner Meditation »durch einen so grausamen Wind« gerissen wurde, »daß ich nicht anders meinte, denn es würde der Berg, in dem mein Häuslein eingegraben, durch große Gewalt zerspringen müssen. Weil mir aber solches der Teufel nicht antat, faßte ich einen Mut und blieb bei meiner Meditation, bis mich jemand auf dem Rücken anrührte«. Das war das junge Mädchen (die Initiatorin oder Virgo Lucifera), das ihn einlud, der Hochzeit des Königs beizuwohnen, mit anderen Worten, sich zum mystischen »Schloß« zu begeben, wo er die Einweihung empfangen sollte. Christian Rosenkreuz war dermaßen erschrocken, daß »ich kaum wagte, mich umzusehen«, um dieses schöne junge Mädchen im blauen Kleid, das wie der Himmel mit goldenen Sternen geschmückt war, anzusehen. Nachdem sie sich mit einem Trompetenstoß wieder entfernt hatte, las er den Einladungsbrief, der in einer symbolischen Sprache abgefaßt war. Zuerst befiel ihn ein Schwindel, »alle Haare stiegen mir zu Berg und der kalte Schweiß lief mir über den ganzen Leib; obschon ich wußte, daß dies die versprochene Hochzeit sei, die mir vor sieben Jahren ... verkündet worden war«. Mitten in seinen Überlegungen schlief er ein und hatte einen Traum, in dem er das Werk der Läuterung symbolisch vor sich sah: mit anderen Gefesselten war er in einem finstern Turm mit sieben Stockwerken eingeschlossen, nur mühsam gelang es ihm, bis zur Spitze und zum Licht vorzudringen. Ganz zerschunden von den Fesseln erreichte er das Ziel, *kam aber oben nur beschwerlich vorwärts, da er – er allein von allen! – auf beiden Füßen hinkte, so daß er sich vor der Jungfrau schämte*. Sie machte sich über ihn lustig und meinte, das sei ein Bild seiner Unvollkommenheit; sie tröstete ihn: »Mein Sohn, laß dich diesen Mangel nicht gereuen, sondern erinnere dich deiner Schwachheit und danke dazu Gott, der dich zu so hohem Licht noch auf dieser Welt und im Stande deiner Unvollkommenheit hat gelangen lassen ...« –

Am Tage nach diesem Traum brach Rosenkreuz auf, beruhigt über seine Zukunft, und kam an eine Kreuzung von vier Wegen, unter denen der königliche Weg, der sich in nichts von den anderen unterschied, ihn direkt zum Schloß führen sollte. Er vertraute seinem guten Stern und schlug einen Weg ein, der sich als der gute erwies. Als er einer weißen Taube, die von einem schwarzen Raben verfolgt wurde, zu Hilfe eilte, verlor er seine letzte Wegzehrung. Er bemerkte sofort den Verlust, *konnte ihn aber nicht wiedergutmachen, »denn sobald ich umkehren wollte, wehte mir ein so großer Wind entgegen, daß er mich beinah umwarf;* ging ich dann des Weges weiter, so spürte ich ganz und gar nichts davon. Daraus konnte ich leicht ersehen, daß es mir das Leben kosten würde, wenn ich mich wider den Weg legen wollte«. Er setzte also seine Wanderung fort und sah vor Anbruch der Nacht auf einem hohen Berg ein Portal. Der Torwächter empfing ihn freundlich, ließ sich die Einladung zeigen, fragte nach seinem Namen und gewährte ihm Eintritt. Dann übergab er ihm einen Brief für einen zweiten Wächter, der ein zweites Portal hütete. Nachdem dieser den Brief gelesen hatte, wurde Rosenkreuz *»mit großer Reverenz« von ihm begrüßt: »Nun sei mir Gott willkommen der Mensch, den ich längst gern gesehen hätte!«* Die Nacht brach herein, aber eine Jungfrau im blauen Kleid leuchtete ihm mit einer Fackel bis zum Schloß, dessen Tore unmittelbar hinter ihm geschlossen wurden. Er wurde in einen Saal geführt, der schon mit den verschiedensten Gästen gefüllt war, die in der Hoffnung gekommen waren, eingeweiht zu werden, obwohl nicht alle rein waren. Mitten in dem Durcheinander ertönte eine wunderbare Musik, wie Rosenkreuz sie nie vorher gehört hatte. Dann trat Stille ein, und »*bald danach erhob sich vor des Saals Tür ein groß Geprassel und Getön von Posaunen, Trompeten und Heerpauken*, das war so meisterlich, als wollte der römische Kaiser seinen Einzug halten. Dann öffnete sich die Tür von selbst, und der *Posaunenschall wurde so laut, daß wir es kaum mehr aushielten. Unterdessen traten, wie mir schien, viel tausend Lichtlein in den Saal, die alle in schönster Ordnung jedes für sich daher zogen, daß wir uns mächtig entsetzten.* Endlich ... kamen zwei Knaben mit hellen Fackeln in den Saal, einer schönen Jungfrau voranleuchtend, die auf einem herrlich vergoldeten Triumphsessel allein daherfuhr.« Sie verkündete, daß am nächsten Tage »die Waage des Künstlers« die Seelen der Kandidaten

wägen und *ihnen die Fehler ins Gedächtnis zurückrufen würde, die sie vergessen hätten.* Diejenigen, die sich nicht ganz rein fühlten, sollten sofort beiseite treten, wenn sie nicht alle Gnade verlieren wollten: »*Bei wem nun sein Gewissen klopfe an, den wird man jetzt im Saale lan.*« Dann zog sie sich zurück und ließ Rosenkreuz in allergrößter Pein, »*und weil mich mein Gewissen großen Unverstands und aller Unwürdigkeit überführte, nahm ich mir vor, im Saal ... zu bleiben*«, was er mit neun andern tat. *Man band sie mit Stricken und »ließ sie im Finstern« zurück, wo »Schmerz und Betrübnis alle verstummen« ließ.* Rosenkreuz tröstete sich damit, daß er und seine Kameraden »*all ihre Vermessenheit mit einer einzigen Nacht abbüßen konnten*«. Am nächsten Morgen machte die Waage seine große Reinheit offenbar und ermöglichte ihm die Einweihung.

Die Ereignisse der beiden ersten Träume Descartes enthalten ganz ähnliche Bilder. Doch Henri Gouhier – in Anbetracht meiner viel zu knappen Zusammenfassung dieser Episoden der Chymischen Hochzeit – verwirft diese Parallele; er schreibt: »Zweifellos hemmt hier wie dort ein heftiger Wind die Schritte des Helden, der hier in einen Schulhof, dort in einen Schloßhof eintritt; aber das sind die einzigen gemeinsamen Bilder.« Das stimmt aber nicht. In dem Traum, der seinem Aufbruch vorangeht, hinkt Rosenkreuz – er allein – auf beiden Füßen und schämt sich deswegen. Ebenso kann Descartes nur schwerfällig auf einer Seite hinkend vorwärtskommen, wundert sich, daß er allein so schwanken muß und schämt sich deswegen. Ein gewaltiger Wind hindert den einen wie den andern, eine andere Richtung einzuschlagen als die, in der sie schließlich das Heil finden. Aber noch mehr: Ebenso wie Rosenkreuz durch den Wind zurückgestoßen wird, als er seine für das Heil der Seele völlig unnütze Wegzehrung zurückholen will, wird Descartes mit Gewalt zurückgehalten, als er seine Zeit mit der Begrüßung eines Bekannten verlieren will. Ebenso wie im Schloßhof Rosenkreuz vom zweiten Portal mit Reverenz als der Erwartete begrüßt und zum Schloß geleitet wird, wo er gewogen und erhöht werden soll, begegnet auch Descartes im Schulhof einem Mann, der ihn freundlich bei seinem Namen nennt und ihn auf den weist, der ihm die »Melone« – das Symbol der »Freuden der Einsamkeit« – übermitteln soll.

Die Ereignisse des zweiten Traumes sind denen der Chymischen Hochzeit noch ähnlicher. »Ein scharfes und lautes Prasseln, das er für einen Donner-

schlag hält« (was es aber nicht ist) eröffnet bei Descartes die zweite Phase, die der Gewissensbisse, und ebenso kündigt »ein groß Geprassel und Getön von Posaunen, Trompeten und Heerpauken« etwas an, und zwar so laut, daß die Ohren Christian Rosenkreuz' »es kaum mehr aushielten«. Und was wurde angekündigt? In beiden Fällen das unvermutete und bestürzende Eindringen von vielen Feuerfunken, die sich durch das ganze Zimmer verbreiten – so heißt es bei Descartes; und bei Rosenkreuz heißt es: »viele tausend Lichtlein in dem Saal«. Hier geht die Identität bis in die Wortbilder hinein, und es besteht die gleiche Identität auch in bezug auf die Ergebnisse und Konsequenzen. Descartes glaubt den Sinn des Traumes darin zu sehen, daß »der Schreck, von dem er getroffen wurde, Gewissensbisse anzeigt wegen der Sünden, die er während seines Lebens bis zu dieser Stunde begangen haben mochte«. Er wiederholt hier seine »Reflexionen«, die dem zweiten Traum voraufgingen, er betete zu Gott, ihn zu bewahren »vor allem Unglück, das ihm als Strafe für seine Sünden drohte, die er als schwer genug erkannte, daß sie die Blitze des Himmels auf sein Haupt herabziehen könnten, obwohl er bis dahin ein in den Augen der Menschen untadeliges Leben geführt hatte«. Wir sahen, daß auch in der Chymischen Hochzeit das Signal zu einer Synderesis gegeben wurde, und zwar durch den Eintritt der Jungfrau; auch Rosenkranz stellt Betrachtungen an über seine »Unvernunft und Unwürdigkeit«, und es folgt eine Nacht voll »Schmerz und Betrübnis«, in deren Verlauf er »alle seine Vermessenheit abbüßen könnte«.

Es dürfte schwerfallen, all diese Parallelen zu ignorieren, um so mehr, als alle Ereignisse in beiden Fällen in derselben Reihenfolge auftreten. Es handelt sich aber nicht um eine absichtliche und bewußte Kopie von seiten Descartes', sondern um eine Folge von unmittelbar inspirierten Träumen, von der gleichen geistigen Atmosphäre bestimmt wie die Chymische Hochzeit und dieselben Episoden in sich tragend, die aber persönlich für den Träumenden in neuem Rahmen um- und nachgebildet sind.

Es bleibt der dritte Traum. Hier sieht Henri Gouhier nichts Gemeinsames, lediglich die Frage: Welchem Weg ins Leben soll ich folgen? und das Suchen nach der Wahrheit, die der »menschlichen Erkenntnis und der Profanwissenschaft« erreichbar ist – um die Interpretation wiederaufzunehmen, die Descartes an das pythagoreische *Est et Non* knüpfte.

Dieser dritte Traum kann den äußeren Ereignissen nach nicht mit der Chymischen Hochzeit verglichen werden, es sei denn, man berücksichtigt, daß in ihm eine Art Einweihung angedeutet ist, die in der *zeitlichen Folge* jenem Abschnitt entspricht, der in der Chymischen Hochzeit die Einweihung des Christian Rosenkreuz schildert, als er auf der Waage gewogen wird und mithilft am »Großen Werk« im Turm Olympi. Sollte irgendein Zusammenhang bestehen zwischen dem Namen dieses symbolischen Turmes in der Chymischen Hochzeit des Johann Valentin Andreae und dem Titel der Entwürfe »Olympica« Descartes', in denen er sich auf seine Träume bezieht?

Es besteht aber noch eine andere Parallele. Es handelt sich um eine rosenkreuzerische Schrift, die gerade 1619 erschienen war. Ihr Titel ist »Raptus Philosophicus«. Diese Schrift ist signiert mit dem Pseudonym »Rhodophilus Staurophorus« (d. h. in latinisiertem Griechisch: der die Rose liebt und das Kreuz trägt). »Fraternitatis SS. ordinis R. C. indignus cliens« (unwürdiger Knecht der heiligen Bruderschaft vom Rosenkreuz). Es ist eine Parabel; sie beschreibt die Abenteuer eines Mannes, der auszieht, die Bruderschaft zu suchen. Bald nach dem Aufbruch sieht er sich mehreren Wegen gegenüber; und ebenso wie Descartes sich von dem Vers des Ausonius angesprochen fühlt, so fragt sich der junge Mann: Welcher dieser Wege ist der rechte? Er entscheidet sich für den schwierigsten, einen schmalen, undeutlichen, von Gras überwachsenen, kaum erkennbaren Pfad. Wenig später bemerkt er vor sich einen jungen Mann im weißen Gewand, einem himmlischen Wesen ähnlich, der ihm zuwinkt. Er zögert ihm zu folgen; dann aber entschließt er sich dazu. Er folgt dem jungen Mann, kann ihn aber nicht erreichen, so schnell seine Schritte auch werden. Daran schließt sich der Bericht von vielen Abenteuern, bei denen unser Rosenkreuzer-Kandidat seinen Mut beweist, indem er die gerechte Sache allegorischer Tiere, die grausam von Bestien und bösen Vögeln angegriffen werden, verteidigt. Auch werden ihm esoterische Weisheiten in algebraischen Formeln vorgelegt. Am Ende des Weges kommt ihm eine sehr schöne Frau in der ganzen Pracht ihres Schmuckes entgegen. Sie sitzt in einem Wagen, der mit schlechtem grauem Leinen ausgeschlagen ist, aber mit weißem Taft gefüttert. Sie ist in Purpur gekleidet und trägt eine goldene Krone, in der ein Karfunkel eingelassen ist. Ihr Wagen wird von

zwei wilden Bären und einem Hirsch mit großem Geweih gezogen. Vulkan ist der Kutscher. An jeder Seite des Wagens schreitet eine Jungfrau, die eine ganz in Schwarz, mit einem Totenkopf in der Hand, die andere in Weiß mit einem Gefäß voll Balsam. Eine dritte Jungfrau trägt unter ihrem linken Arm einen Blasebalg, eine vierte, in Scharlach, hält eine brennende Fackel. Dieser seltsame Zug hat folgende Deutung: der Hirsch ist das traditionelle Symbol der Einweihung, jedes Ende seines Geweihs stellt einen Grad der Initiation dar. In den Bären ist das Tierische im Menschen versinnbildlicht. Der Totenkopf deutet auf die Nichtigkeit des Lebens, der Duftbecher auf den Hochmut, der Blasebalg ist ein pneumatisches Symbol, die Fackel schließlich das der Erleuchtung, der Initiation. –

Die Frau im Wagen hält ein Kruzifix in der Hand. Sie antwortet freundlich auf den Gruß des Jünglings und fragt ihn: »Wohin gehst du? Welcher Geist führt dich hierher, denn dieser Ort ist gewöhnlich unbekannt, einsam und gefährlich. Er antwortet, daß er die Brüder vom Rosenkreuz suche. »Wahrlich, du wagst viel«, erwidert die Frau, »und du wirst deinen Wunsch nur dann erfüllen, wenn du begreifst, weshalb ich mit meinen tugendhaften Frauen zu dir gekommen bin«. Er bittet sie, es ihm zu sagen, wenn es nicht den Geboten Gottes zuwiderläuft: »Könnte ich in meiner Unwürdigkeit dir dienen, du fändest mich jederzeit bereit und dankbar.« – »Sicher kannst du mir dienen, aber du mußt mir folgen. Das habe ich von allen Getreuen gefordert. Also bedenke das wohl und nimm dich in acht. Meine Bären zeigen dir den Anfang, ich die Mitte, und das Tier, das vor mir geht, das Ende.« Dieses Tier, nämlich der Hirsch, symbolisiert die Einweihung, also das Ziel. Und was ist die »Mitte« oder das Mittel? *Sie zieht aus den Gewändern ein Buch, in dem alles, was im Himmel und auf Erden ist, geschrieben steht,* aber nicht als »Methodice« (so im Text). Sie gibt ihm das Buch, segnet ihn und fährt davon. Das Buch aber heißt *Azoth*, eine Bezeichnung für den Stein der Weisen, das Ziel der Alchemie. Darin ist alles zu finden; jedes Blatt trägt unten die Buchstaben F. R.

»In summa, es standen alle Künste darin geschrieben, die in der ganzen Welt immer sein mögen, und sonst sehr unbekannt sind. Ich wunderte mich hierüber, denn das Buch war fast gleich an Tugend und Eigenschaft einem *Speculo Archetypo*, und ich hatte es schon vorher oft und vielmals gesehen,

aber vor Blindheit nicht erkannt. *Ich konnte sobald nicht alles lesen, denn der Jüngling, so vor mir hinging, hatte solches wahrgenommen und wartete meiner,* bis daß ich zu ihm käme. Derowegen ichs nothalber mußte in meinen Bündel stecken, damit ich solchen edlen Schatzes nicht beraubt würde.« Der Jüngling teilt ihm dann mit, die Frau, die ihm das Buch gegeben habe, sei niemand anders als »Natura, welche jetziger Zeiten den Gelehrten und Philosophen sehr unbekannt, und ihr mag niemand begegnen, es sei denn, daß er mir folge und ich ihm auf den Weg rate«.
Mit diesen Worten schließt die Parabel. Ohne Zweifel ist das Leitmotiv der Weg, dem man im Leben folgen sollte, der Weg, der einem von dem jungen Mann im weißen Gewand gezeigt wird und der zur wahren Erkenntnis der Natur führt, der großen Natura, die von den Gelehrten und Philosophen ignoriert wird, die man jedoch auf dem Wege der Askese und der Mystik finden kann.

Wird der dritte Traum des Descartes richtig interpretiert, besagt er nichts anderes als diese Parabel, auch greift er ja auf dieselben Bilder zurück.
Es erscheint mir als schwerer Irrtum, wenn Henri Gouhier glaubt, daß Descartes mit dem Vers des Ausonius »Quod vitae sectabor iter?« nur eine oberflächliche, vordergründige Frage nach dem praktischen Lebensweg stellt, wenn er überlegt, ob er sich der Wissenschaft, also dem »richtigen Gebrauch« der Vernunft, widmen sollte oder nicht. Indem er die intuitive Erkenntnis der Dichter über die verstandesgemäße Erkenntnis der Philosophen stellt, wendet Descartes sich von den Profan-Wissenschaften ab und sucht die Erkenntnis auf dem Wege der Mystik. Das ist zu einem Teile der Sinn jenes »Enthusiasmus«, der über ihn kommt.
Ein Mensch sucht nach dem wahren Weg, dem Weg des Heils. Der Autor der Parabel »Raptus Philosophicus« zeigt ihn als den engen und gefahrvollen Weg. Weniger reich an poetischer Phantasie symbolisiert der Traum des Descartes den »Weg« durch eine Sammlung von Gedichten, die einerseits die Schlüsselfrage, anderseits eine Zusammenfassung der pythagoreischen Philosophie enthält: *Est et Non* (das *nai kai ou* des Pythagoras). Und wer bietet ihm diesen pythagoreischen Vers als Antwort auf seine Frage: »Welchem Weg soll ich folgen?« — »Ein Mann, den ich nicht kannte« und der am Schluß ebenso wie das Buch verschwindet — das ist doch offensichtlich »der Jüngling im weißen Gewand« der Parabel »Raptus

Philosophicus«! Ganz mit der Frage nach dem »Weg des Lebens« beschäftigt, will Descartes diesen Vers dem Unbekannten zeigen, und das bewirkt die Rückkehr des Wörterbuches, das jetzt unvollständig ist; es war verschwunden, weil er sein Interesse auf die Gedichtsammlung und besonders auf die Frage des Ausonius gerichtet hatte. Und noch während er den Vers für den Unbekannten sucht, verschwinden der Mann und die Bücher: Er hat sich nicht entschließen können, dem Weg, den der Mann ihm weisen wollte, zu folgen. – Überdies ist es nicht das Wörterbuch, nicht die »Methodik«, sondern die Gedichtsammlung »Corpus Poetarum«, die die hohen Weisheiten enthält und die Entsprechung zum Buch *Azoth* darstellt, das die Frau dem angehenden Rosenkreuzer gab und das alle Künste enthielt. Descartes beschreibt das Wörterbuch nicht näher, er sagt nur, daß er darüber erfreut war und hoffte, daß es ihm sehr nützlich sein würde. Aber in dem Maße, wie der Unbekannte darauf besteht, ihn auf die Lehre des Pythagoras hinzuweisen, verringert sich Descartes' Interesse für das Wörterbuch, und es wird unvollständig. Will das nicht sagen, daß Descartes in seinem Traum die Naturerkenntnisse, wie sie von den Philosophen erarbeitet wurden, verwirft? Doch folgt er auch nicht dem poetischen und mystischen Enthusiasmus – wie Baillet sagt –, sondern hofft – ohne sich bereits für den Weg zu entscheiden – im *Est et Non* des Pythagoras die wahre Pforte der Erkenntnis zu finden.

So entnimmt Descartes in diesem dritten Traum ohne Zweifel die meisten Bestandteile der Parabel des »Raptus Philosophicus« oder irgendwelchen anderen rosenkreuzerischen Dichtungen derselben Art; aber er errichtet ein ganz anderes Gedankengebäude darauf.

Meine Beweisführung über den Einfluß rosenkreuzerischer Schriften bei Descartes scheint mir nunmehr genügend bestätigt. Aber das Thema ist damit noch nicht erschöpft. Gouhier gibt einige Entlehnungen zu, verwirft aber die ganze Idee einer Verwandtschaft der beiden Gedanken und will die Entlehnungen auf »eine rein ornamentale Beeinflussung« zurückführen. So spitzt sich das Hauptproblem zu der Frage zu: Gab es im Zeitpunkt der Träume einen so klaren Widerspruch zwischen den Auffassungen Descartes' und der Rosenkreuzer, daß nichts erlaubt, von einer »Abstammung« zu sprechen, sondern nur »eine gewisse Ähnlichkeit zwischen den beiden Bemühungen und den beiden Berufungen« gelten zu lassen?

Henri Gouhier geht von dem Gedanken aus, daß man keinen gemeinsamen Nenner finden kann zwischen der Rosenkreuzerphilosophie, die – mystisch und prophetisch – auf den alten Lehren oder auf denen des Campanella (den Descartes verspottet) beruht, während der französische Philosoph die wissenschaftlichen Wahrheiten an »langen Ketten der Vernunft« anzuschließen sucht. Das heißt außer acht lassen, daß Descartes am 10. November 1619 noch weit von der Entdeckung seiner »Methode« entfernt war und daß er von »den langen Ketten der Vernunft« erst 17 Jahre später sprach, wenn er sie auch sicher schon lange vorher, aber auf jeden Fall doch erst nach 1619, geahnt hat. In diesem Jahr 1619 hatte er die Lösung zahlreicher mathematischer Probleme gefunden, und ihm scheint eine gewisse Einheit der Beweisführung vorgeschwebt zu haben. Er ist auf dem Wege, und in seiner Notiz der »Olympica« sagt er in der Zeit, als er die Träume hatte: »10. November 1619 ... als ich begann, die Fundamente einer wunderbaren Wissenschaft zu finden *(reperirem)*«. Während er ein Jahr später, im Jahr 1620 an dem selben 10. November die Notiz macht: »Ich fing an, die Fundamente einer wunderbaren Entdeckung wahrzunehmen *(intellegere coepi)*.«
Also haben wir in diesem Stadium der Träume noch einen Descartes vor uns, der weit davon entfernt ist, eine ganz neue Methode des Denkens aufzurichten und der ganzen übrigen Welt der Gelehrten und Philosophen, auch den Rosenkreuzern, zu opponieren. Und ebenso ist es wahr, daß ihn nach den Träumen die Hoffnung auf eine neue Zuversicht und die Begeisterung, die sie in ihm wachgerufen hatte, verließ: »Sein Enthusiasmus verließ ihn wenige Tage danach«, berichtet Baillet, »und obwohl sein Geist sein Gleichgewicht wiedergefunden, und er seine frühere Ruhe wiedererlangt hatte, konnte er sich nicht klar über die Entschlüsse werden, die er fassen mußte«. Diese Stelle, die uns einen Descartes zeigt, welcher noch lange nicht der ist, der er später sein wird, stört Henri Gouhier; er übergeht diesen Text schnell und sagt: »Vor welchem ›Aufbruch‹ und welchen ›Entschlüssen‹ könnte ein Mann zögern, der im Begriff ist, die ›Fundamente einer wunderbaren Wissenschaft‹ zu finden?« Aber gerade das Zögern eines Mannes zeigt, daß er noch nicht gefunden hat, daß er erst ahnt, noch unklar sieht, noch nicht ergreift, noch nicht begreift, ja, ein Jahr später erst *anfängt* zu begreifen. Nichts ist natürlicher, als daß

er in Verwirrung gerät. »Was es auch sei, unter dem Eindruck, der ihm von diesen Gemütsbewegungen zurückblieb«, sagt denn auch Baillet mit Bezug auf die Träume, »stellte er am nächsten Tag manche Überlegungen an, welchen Entschluß er fassen sollte. Aus der Ratlosigkeit, in der er sich befand, flüchtete er sich zu Gott.« Nichts verständlicher, als daß Descartes behutsam vorgeht! Nichts ermächtigt uns, von vornherein jene Stelle in der »Abhandlung über die Methode« als eine späte Reflexion des reifen Mannes abzutun, in der der Philosoph in Erinnerung an diese weit zurückliegende Epoche seines Lebens versichert: »Auch wollte ich nicht gleich damit beginnen, alles zu verwerfen, was sich ohne Anleitung der Vernunft in meinen Glauben eingeschlichen hatte ...« Warum sollte die Begeisterung, die in der Nacht der Träume vorherrschte (cum plenus forem enthusiasmo) jegliches Zögern ausschließen, jedes Interesse für diejenigen, die behaupten, Neues gefunden zu haben, zumal er noch keine Gelegenheit gehabt hatte, die Behauptungen gründlich zu untersuchen?!

Und so ist es ihm doch mit den Rosenkreuzern ergangen. Gerade in dieser Zeit begegnet Descartes, wenn nicht den Vertretern selber, so doch wenigstens der Lehre der Rosenkreuzer. Und in dieser Phase – ich wiederhole die Worte Baillets – »fühlte er in sich die Neigung zum Nacheifern erwachen, von der er um so tiefer berührt wurde, als die Nachricht von jenen Rosenkreuzern ihn traf in der Zeit seiner größten Ratlosigkeit über die Mittel, die er beim Suchen nach der Wahrheit anwenden sollte«. Denn – »es wäre nicht ehrenhaft, alle diese Wissenschaften verächtlich zu machen, unter denen sich vielleicht eine befinden könnte, deren Grundlagen man nicht kannte«. Man muß bedenken, daß Baillet sein Möglichstes tat, um den Philosophen zu entschuldigen, ihn von dem Vorwurf des Rosenkreuzertums reinzuwaschen und sein Interesse für eine in Frankreich verpönte Lehre abzuschwächen. Diese Lehre setzte Peter Garasse (1624) mit dem Atheismus gleich, und Pater Gaultier nannte sie »eine ketzerische, der Magie verdächtige Sekte«, ja die angebliche Bruderschaft wäre wohl »nur ein Sprößling des Luthertums, vom Satan mit Empirie und Magie vermischt, um die unbeständigen und neugierigen Geister besser betrügen zu können« (1633). Zieht man dies alles in Betracht, so darf man annehmen, daß das Interesse Descartes' für die Rosenkreuzer noch lebhafter war, als es die bloßen Texte vermuten lassen.

Was die Dokumente immer wieder unterstreichen, ist die Tatsache, daß es Decartes kaum gelang, seine Wißbegier zu befriedigen und sich über die Rosenkreuzerlehre wirklich zu unterrichten. Insbesondere muß man daraus schließen, daß er keine Kenntnis hatte von den Beziehungen der Männer, die nach meiner Ansicht für die ganze Rosenkreuzer-Bewegung und für die Manifeste verantwortlich sind – ich nenne sie den Tübinger Kreis – zu Campanella. Tommaso Campanellas Schrift »*De sensu rerum*« hatte Tobias Adami ins Deutsche übersetzt und 1620 in Frankfurt mit einer Vorrede herausgegeben, die Descartes, wie auch die Schrift selbst, 1623 verspottete und die er sich also übersetzen ließ. Wahrscheinlich war dem Philosophen auch das Rosenkreuzermanifest von 1614, die berühmte *Fama Fraternitatis*, bekannt, von der es zudem eine lateinische Übersetzung gab. Schon zu jener Zeit hatte Descartes seinen Haß gegen den Aristotelismus bekundet, und so müßten ihn die ersten Zeilen dieses Manifestes, mit denen es den Hochmut der Gelehrten anprangert und ihnen vorwirft, immer »bei den alten Leiern: dem Papst, Aristoteles und Galenus« zu bleiben, stark berührt haben. – Und auch in jenen Worten der »Fama«: »Alles, was nur einem Codici gleich siehet, muß wider das helle offenbare Licht gelten«, erkennen wir eine der Grundideen des Descartes, der den Philosophen seiner Zeit den Vorwurf macht, widersprechende Lehren der Alten zu übernehmen oder eine von ihnen abzulehnen, um eine andere gelten zu lassen. Eine Bestätigung seiner Gesinnung mag Descartes beeinflußt haben, zumal ihm – nach Baillet – erstaunliche Lobsprüche über die Rosenkreuzer zugetragen wurden. »Man berichtete ihm – erklärt Baillet –, daß das Leute seien, die alles wüßten und die den Menschen eine neue Weisheit versprächen, das heißt das wahre Wissen, das noch nicht entdeckt worden sei. Alle außergewöhnlichen Dinge, die ihm die Anhänger mit dem Lärm, den diese neue Gesellschaft in ganz Deutschland erregte, mitteilten, erweckten Descartes' Anteilnahme, und er fühlte sich stark davon bewegt.« Vielleicht war diese rosenkreuzerische Bestätigung ein Ferment, ja ein erster Ansporn für sein eigenes Forschen? Man vermag es nicht zu entscheiden, aber es ist kaum zweifelhaft, daß er darin eine erste Bekräftigung der Idee einer ganz neuen Wissenschaft fand, als er sich von den alten Urteilen und der alten Denkweise abwandte.

Fassen wir zusammen: Der Descartes von 1619, der seine »Methode« noch

nicht konzipiert hatte, der noch nach allen Richtungen suchte, der kein Mittel der Information von vornherein verwerfen wollte, der alle Lehren, von denen ihm etwas zu Ohren kam, erst sondierte – dieser Descartes muß im Rosenkreuz, das heißt genauer in den rosenkreuzerischen Schriften, eine gewisse vertraute Atmosphäre, dasselbe geistige Klima seiner eigenen Forschung gespürt haben, wenigstens das Auftauchen einer Zuversicht, die seinen Geist beflügelte. Das genügt, um von einem rosenkreuzerischen Einfluß auf den jungen Descartes sprechen zu dürfen: Der Inhalt der Träume, soweit sie im eigentlichen Sinne geträumt, also unterbewußt und ungewollt sind, kann nur aus rosenkreuzerischer Inspiration stammen. Daß Descartes damals nicht bereit war, diese Lehre ohne weiteres zu übernehmen, das ist sogar an seinem dritten Traum abzulesen, und zwar am Vergleich mit der Parabel des »Raptus Philosophicus«; gerade die Abwandlung der Bildsprache bei Descartes ist aufschlußreich. Danach ringt sich der Träumende nicht dazu durch, sich für den Weg, den ihm der Unbekannte nachdrücklich empfiehlt, zu entscheiden. Außerdem weist die Art dieser »Träume«, deren ganze Welt viel stärker zum Prälogischen – also zum Archaischen – und zur Mystik tendiert als zum Logischen und Vernünftigen, darauf hin, daß der Descartes von 1619 noch keine klare Trennung zieht zwischen einer rein experimentellen und logistischen Wissenschaft und einer nicht allein religiösen, sondern auch poetisch-mystischen Weisheit. Wir sind hier – 1619 – der Metaphysik noch sehr viel näher als der modernen Physik. Descartes steht am Scheidewege. Wenig später hat er gewählt.

(Aus dem Französischen übersetzt von Marie Mankiewicz)

[1] *Les Cahiers du Sud*, vgl. mein Buch *Histoire des Rose-Croix et les Origines de la Franc-Maçonnerie*, Anhang S. 273–299.
[2] Adrien Baillet, *La Vie de M. Des Cartes*, Paris, 1691.
[3] Gustave Cohen, *Ecrivains français en Hollande*, Paris 1920, und G. Persigout, *L'Illumination de René Descartes rosicrucien*, Paris 1937. G. Persigout, *Rosicrucisme et Cartésianisme – X. Novembris 1619*, Paris 1938. Über diese Thesen von Cohen und Persigout vergleiche mein angeführtes Buch S. 284–285.

MUSIK IM MYTHOS DER GRIECHEN

Beat und Andres Boehm

Was ist Musik? Was trifft den Menschen, wenn ihn Musik trifft? Was geschieht auf den Menschen zu, und was geschieht mit ihm, wenn er Musik hört? Was vollzieht sich, und was könnte sich vollziehen im Menschen durch dieses Geschehen?

So wollen wir fragen, wenn wir im folgenden an einige Erzählungen und Darstellungen (vgl. auch die Abb.*) aus der Welt des griechischen Mythos herantreten, an Musik als ein Geschehen Mal um Mal auf den Menschen zu. In manchem bedeutsamen Mythos der Griechen stand der Mensch im Geschehen der Musik als einer, der sich von einer Mächtigkeit ergriffen erfuhr und um das Gefahrvolle wußte, das darin lag, sich ihr zu nähern. Er erfuhr sich als Beschenkter, er fand sich einer Herrlichkeit gegenüber; die Musik war ihm wesentliche Erfahrung des Göttlichen. Er verstand sie als zugehörig zu jenem immerwährenden Ereignen, dessen Erscheinen ihn immer wieder neu traf und faszinierte. Das Geheimnis des Ereignens, des Seins sprach ihn an und ging ihn an in der Musik, dasselbe Geheimnis, das ihm in den Göttergestalten begegnete. Der Mensch wußte aber auch, daß jene beglückenden Erlebnisse, in denen sich Göttliches dem Menschen eröffnet, wohl verderblich sein können, jenes Darben und Verderben bringen können, das wir heute Neurose nennen. Die Gefahr, die bei jener Mächtigkeit lauert, sie hat der Mythos dargestellt. Die Heroen sind mithin jene Menschen, die heil davonkamen oder doch bemüht einen Weg suchten. Sie wagten sich heran und kannten die Aufgabe, welche ihnen das Leben in dieser vom Geheimnis durchwirkten Welt stellte.

So müssen wir also unsere Frage: Was ist Musik, an die Geschichte der Heroen bringen. Was ist ihnen geschehen, und wie haben sie gehandelt im Ereignis der Musik?

Um zu verdeutlichen, als welches geheimnishafte Ereignis Musik erfahren wurde, sei vorweg auf eine Eigentümlichkeit im Verständnis des Mythos hingewiesen: Mit Musik meint der Mythos (explicite oder implicite) auch

* Siehe Tafeln X bis XIII nach den Seiten 248 und 256.

jene machtvolle Menschenbeziehung, die wir Liebe nennen. Wie der mythische Mensch die Liebe erfuhr, die Schönheit, die Geschlechtlichkeit, wie er daran litt und wie er sich ihr stellte, davon berichten alle Mythen. Das gleicherweise Anspruchsvolle und von Mächtigkeit Durchwaltete in Musik und Liebe möge – um eine Brücke zu schlagen zum modernen Verständnis – aus einem Wort Rilkes sprechen:

Wo aber, Herr, ein Jungfräulicher unbeschlafenen Ohrs läge bei deinem Klang: er stürbe an Seligkeit oder er trüge Unendliches aus, und sein befruchtetes Hirn müßte bersten an lauter Geburt. (Malte Laurids Brigge)

Die griechischen Mythen zeigen das Ringen und Scheitern des Menschen im Erlebnis dieses größten Geheimnisses, dieser mächtigsten Anforderung. Sie weisen hin auf Wege, insbesondere aber auf Abwege[1].

Odysseus [Hom. Od. 12, 39.154]

Was zeigt uns des Odysseus Fahrt in dieser Hinsicht?
Fragen wir zunächst, was war die Musik der Sirenen für Odysseus? Was geschah mit ihm, da er ihnen zuhörte?
Die Sirenen, die wunderschönen Mädchen mit Vogelkrallen – von den Harpyien, den Rafferinnen nur durch den schönen Gesang unterschieden –, waren für Odysseus, und sind für uns alle, die wir (mit einer Strophe Hölderlins) an das Unterwegs-Sein gemahnt sind, etwas, das zu bestehen ist: eine Aufforderung, eine Anforderung. Sie lautet nach den Worten Homers [Od. 12, 184]: *Komm, lenk dein Schiff zu uns, höre auf unsere Stimme, denn niemals noch fuhr hier einer vorbei, der nicht unserm süßen Sang zugehört hat*[2].
In den Sirenen erfährt der Mensch ein Angesprochen-Sein, dem Antwort zu stehen ihm Auftrag ist. *Berührt, erkannt habend – erfahrener fährt er weiter* [Od. 12, 188], der das Gewaltige aushält; die andern verdirbt es, denn die Uferklippen zu Füßen der Sirenen machten die meisten Schiffer zu Schiffbrüchigen.

Hom. Od. 12, 184–188

δεῦρ' ἄγ' ἰών, πολύαιν' Ὀδυσεῦ, μέγα κῦδος Ἀχαιῶν,
νῆα κατάστησον, ἵνα νωιτέρην ὄπ' ἀκούσῃς.
οὐ γάρ πώ τις τῇδε παρήλασε νηὶ μελαίνῃ,
πρίν γ' ἡμέων μελίγηρυν ἀπὸ στομάτων ὄπ' ἀκοῦσαι·
ἀλλ' ὅ γε τερψάμενος νεῖται καὶ πλείονα εἰδώς.

Hölderlin dichtet unser Geschickt-Sein; schicksallos sind wohl die Unsterblichen, *Doch uns ist gegeben,*

Auf keiner Stätte zu ruhen,
Es schwinden, es fallen
Die leidenden Menschen
Blindlings von einer
Stunde zur andern,
Wie Wasser von Klippe
Zu Klippe geworfen,
Jahrlang ins Ungewisse hinab.

(Hyperions Schicksalslied)

Odysseus wird darum Heros genannt, da er sich be-währte in dem, was sich ihm immer ereignete, darum, da er fortwährte und nicht fiel. Odysseus wußte sich verantwortlich, auch für seine Gefährten. Er klebte ihnen die Ohren mit Wachs zu, eingedenk jener Mächtigkeit, die ihnen widerfahren sollte. Ahnte er ihr Versagen? Auf der übrigen Fahrt bewährten sie sich durchaus nicht, sie waren Verfallene, litten und darbten unter Kirke, als Verwandelte, dem Mensch-Sein Entfremdete. Sie währten nur bis ins dritte Jahr der Heimfahrt.
Odysseus stand am Mastbaum seines Schiffes, angebunden [3], und hielt aus, was ihn hier anforderte. Odysseus war einer, der den Sirenen zugehört hat. Er be-stand darin, er hat diesen Bezug heil in sein Leben aufgenommen, wie er auch eine Kirke, eine Kalypso erlebt haben mußte.
Auf der Insel der Sirenen erfuhr der Mensch die Macht des Gottes. So wähnt Hesiod [Frgt. 88] ihre Insel von Zeus gestiftet; Anthemoëssa, die Blumenreiche hieß sie — Blumen, Liebe, Schönheit, Musik. Und zwischen den Blumen lagen Knochengerippe in Unzahl, von eingeschlafenen Menschen, von solchen, die der Musik und Liebe erlegen waren. Die Sirenen vertraten die Gewalt von Musik und Liebe, eine Gewalt, welche die meisten verdarb. So nannte man diese Mädchen auch Dienerinnen der Liebe und des Todes.

Orpheus

Auch die Argonauten hatten bei den Sirenen durchzufahren [Apoll. Rhod. 4, 930], aber sie sind an ihrem Anspruch — man möchte sagen: feige — vor-



Odysseus bei den Sirenen

Von einer Vase des 5. Jh. v. Chr. aus Vulci. (London). — Cliché des Rhein-Verlages, aus: H. Rahner, Griech. Mythen in christl. Deutung, Zürich 1945.



Aulosspielender Silen, Mänaden mit Thyrsos-pfahl und Schlange, Détail nach einer Amphora des Kleophrades-Malers, um 500 v. Chr. (München).



DER TOD DES ORPHEUS

Nach einer attischen Lekythos, um 470 v. Chr. (Boston).

beigefahren, ohne die Gefahr zu er-fahren. (Vielleicht ist das ein Grund, warum dieses Abenteuer, unheldisch, kaum bekannt wurde.) Orpheus, am Bug der Argo [4] stehend, hat sich und seinen Gefährten mit der Lyramusik die Wirklichkeit, nämlich die Gegenwärtigkeit und Nähe der Sirenen, verwehrt. Um nicht sich in solche Entscheidung gestellt zu sehen, ließ sich Orpheus auf das Sirenenhafte gar nicht ein. Und so bleibt Odysseus jener Heros, der paradigmatisch die Sirenen besiegt hat, so daß sie sich vor ihm umzubringen hatten. Diese Folge erwähnt der Mythos kaum, denn tatsächlich: die Sirenen leben weiter und haben das Spiel nur für Odysseus verloren.

Orpheus wollte dem Sirenenhaften nie zugehört haben; dieses Unbestandene ließ ihn leiden und verderben — unbegreiflich für Humanisten —, darob wurde er zerrissen, im Mythos von der Hand der Mänaden.

Nach Eurydikes Tod — wir überspringen seine unvollzogene Liebe zu ihr — galt ja auch allein seine eigene Welt, Welt, die er selber be-stimmen wollte, ohne Frauen [Ovid. Met. 10, 79]. Seiner Stimme hörig waren zwar das Wild des Waldes und sanfte Knaben und sogar die reißenden Steine der Mänaden [Met. 11, 15—18:] *alle ihre Geschosse hat er beschworen mit seiner Musik, doch — gegen das Gepfeif und das Trommeln und Klatschen und Tosen vermochte er,* in seiner gewähnten Sicherung [11, 40], *nichts mit seiner Lyra.*

[Nach Met. 11, 38—41:] Es rächt die Abwendung sich, es wendet ihn: in Gestalt der Mänaden fällt ihm jetzt das in den Rücken, auf was er sich nicht einlassen wollte. Sich's eingestehend verzweifelt er, taumelt ohne Kraft zu überzeugen; er ist allein mit seiner Stimme. Es rast in ihm, zerreißt ihn zum Tode [5].

Ovid. Met. 11, 15 Cunctaque tela forent cantu mollita, sed ingens
Clamor et infracto Berecyntia tibia cornu
Tympanaque et plausus et Bacchei ululatus
Obstrepuere sono citharae ...
38 ... ad vatis fata recurrunt
Tendentemque manus et in illo tempore primum
Inrita dicentem nec quicquam voce moventem
Sacrilegae perimunt ...

Thamyris

Von einem anderen thrakischen Sänger, nämlich von Thamyris, berichtet uns Homer, anläßlich der Aufzählung aller Orte, aus denen die griechischen Helden zum Troianischen Krieg ausgezogen sind. Merkwürdig, wie er innehält bei der Erwähnung Dorions; eine Begebenheit hat nach Homer diesen Ort gemacht. Dorion ist dadurch zu einem Ort geworden, daß jenem Thamyris dort etwas Entscheidendes widerfahren ist: göttliche Herrlichkeit hat ihn angetreten und vernichtet, da er ihr nicht gewachsen war. Thamyris also [Hom. Il. 2, 594–600:] vermaß sich anmaßend, eigenherrlich zu singen, über das Geschenk der Musen zu verfügen. Nicht war er eingedenk dessen, daß er von ihnen seine Musik als Geschenk entgegennahm. Denn wohl kannte er, daß die Musen das sind, was von jeher das Singen und Spielen ausmacht. Thamyris, der sich blind gab ihrem Ereignen, wurde schließlich doch überwältigt von ihnen. Den eitlen Sänger, der sich spielerisch-unwissend ihrer Gabe bediente, hat nun ihre Mächtigkeit geblendet. Er konnte ihr Blendendes nicht länger leugnen; er sah es ein, jäh, dort in Dorion. Es brach aus ihm aus. In seiner ihn verstümmelnden Verzweiflung entfiel ihm der gotteigene Gesang und das herrliche Saitenspiel. Der Musen Gewalt hat sich ihm zum Verderben verkehrt. Es entzog sich ihm das Teilhaben-Können am Heilhaften. Thamyris ist ein Geschlagener, ein Verlorener [6].

Hom. Il. 2, 594–600

. . . καὶ Δώριον, ἔνθα τε μοῦσαι
ἀντόμεναι Θάμυριν τὸν Θρήικα παῦσαν ἀοιδῆς,
Οἰχαλίηθεν ἰόντα παρ' Εὐρύτου Οἰχαλιῆος·
στεῦτο γὰρ εὐχόμενος νικησέμεν, εἴ περ ἂν αὐταὶ
μοῦσαι ἀείδοιεν, κοῦραι Διὸς αἰγιόχοιο·
αἱ δὲ χολωσάμεναι πηρὸν θέσαν, αὐτὰρ ἀοιδὴν
θεσπεσίην ἀφέλοντο καὶ ἐκλέλαθον κιθαριστύν.

Gerade der Griechen Dichter und Musiker hatten empfunden, daß sie immer entgegennähmen, daß sie nur aussprächen, was sie be-stimmt und was ihnen eingehaucht wird. Dieser Hauch, dieses Ereignen dessen, was in Dichtung und Musik seinen Bestand gefunden, wurde von den Griechen ehrfürchtig gekleidet in die Gestalten der Musen. Musagetes ist Apollon; er als Inbegriff der Gottheit erweckt und erfüllt die Menschen für das schöpferische Werk. Bevor wir darüber Weiteres ausführen, folge die Begebenheit zwischen Apollon und einem unbesonnenen Musiker.

Marsyas

Von Pindar [Pyth. 12, 6] vernehmen wir, daß Athena im Anblick der geköpften Medusa und im Anhören des Klage-Geheuls der Gorgonen das Aulos-Spiel erfunden hat. Wild pfiffen die Haare und zischten die Schlangen. Und aber – Athena komponierte eine kunstvolle Weise voll Maßes, den polykephalos Nomos. Da sie indessen bemerkte, wie das Aulos-Blasen ihr Antlitz verzerrte und entstellte, warf sie den Aulos kurzerhand weg, verwarf ihre eigene Erfindung. [Apollod. 1, 24; Ovid. Met. 6, 382:] Diesen fand nun der Silen Marsyas, ein gesichtsloser phrygischer Fluß, der froh war, eine Stimme zu bekommen und sich eine Stimmung, ein Gesicht zulegen zu können. Prügel und Warnungen der Athena [7] hielten ihn nicht davon ab, sogar öffentlich aufzutreten, prahlend vor Apollon Kitharodos. Der Gott nun stimmte sich und die Saiten seiner Kithara »selber«. Im musikalischen Wettstreit zwischen Apollon und dem Aulisten Marsyas (vgl. Abb.) siegte die Kithara des Gottes. Und dem Marsyas ward zur Strafe nicht nur sein Gesicht wieder, sondern gerade die ganze Haut endgültig abgezogen.

Der Mythos berichtet von solcher Unbesonnenheit wahrlich nicht zur Nachahmung, er mahnt vielmehr an die Folgen des leichtsinnigen Handhabens von Musik.

Während Orpheus und Thamyris die Gesetze der Musik beachten, wird bei Marsyas eine andere Tendenz offenbar. Bedenkenlos treibt es ihn in die Glut, er ist gänzlich unwissend und ahnungslos gegenüber Maß und Mächtigkeit. So ertrinkt er, zerfließt ins Gestaltlose, Unmenschliche.

Im Spiel eines Marsyas wird drauflos geschrien und übertönt, ungeachtet allen Gesetzes, das den Menschen be-stimmt. Und bezeichnenderweise ist die genau-bestimmte Tonhöhe bei allen lauten Blasinstrumenten einigermaßen nebensächlich. Eine Tonhöhe wird natürlich überhaupt nicht berücksichtigt von Schlaginstrumenten und allem Lärm: im Klatschen und Stampfen, in der motorischen Resonanz der Partizipanten. Freilich ist wohl im Rhythmos Gesetzlichkeit, jedoch wird er dort zum Maßlosen mißbraucht. Davor fürchtete sich Platon, daß das Maßlose in die Musik einkehre; [Rep. 424 C:] *denn eine neue Art von Musik einführen, hieße das Ganze gefährden; dabei würden die wichtigsten Gesetze des Staates mit erschüttert.*

Und tatsächlich: wo zeigen Gesetze soviel wie in der Musik?
In Silenen und Mänaden hat der griechische Mensch taumelndes Erleben des Faszinierenden gestaltet: den Wunsch, das Andrängende ungetrübt zu leben, außerhalb mündigen Verantwortens. In jenem Taumel bilden wiederum Musik und Liebe als eine Einheit die Verdichtung dessen, was den Menschen beglückend hinreißt. Mit den Sirenen-Mädchen lassen sich die Mänaden schon vergleichen; anlockend, angriffig halten sie sogar Schlangen in Händen, den Thyrsos-Pfahl, die Aulos-Pfeife (vgl. Abb.). Ein-dringlich verheißen sie den höchsten Taumel der Lust und heben hinaus in ihrer ekstatischen Musik. Das in dieser Weise den Menschen Antretende ist wahrhaftig gefährlich; immer ist der Mensch von dem mitgerissen, zu Heil und Unheil. Ein Marsyas verlor sich darin, verlor seinen Stand, hatte kein Bestehen.
So sieht Kierkegaard die Gefahr, die Gefahr einer Musik, welche *einlullt.* [Entweder/Oder I, 64:] *Das Individuum kann sich daher freilich im Augenblick des Rausches glücklich fühlen, wird aber um so unglücklicher.* Dabei dachte Kierkegaard (vor 115 Jahren) auch an die Möglichkeit einer Musiktherapie: *Man hat Musik gebraucht, um Geisteskranke zu heilen; man hat auch in gewissem Sinne seine Absicht erreicht, dennoch es ist eine Illusion ...*

Apollon und Asklepios

εἴη μοι κίθαρις τε φίλη καὶ καμπύλα τόξα,
χρήσω δ' ἀνθρώποισι Διὸς νημερτέα βουλήν.

[Hom. Hymn. in Apoll. 131 – Die Geburt Apollons auf Delos]

Zur Zeit des Homerischen Hymnos wurde einer neu aufscheinenden Gestalt der Gottheit – eben Apollon – zugesprochen, er *beanspruche Kithara und Bogen; in seinem Ansprechen eröffne sich den Menschen die eine Sprache des Einen Gottes.*

Wir fragen, was hat den Menschen im Spielen der Kithara [8] angerührt? Hat sich nicht hier, mit der Geburt Apollons, ein Wandel abgezeichnet, ein Wandel der Einstellung des Menschen im Erfahren göttlichen Geheimnisses? Eine voranschreitende Differenzierung geht einher mit dem tiefer Gründenden, daß aus Musik etwas Neues herausgehört wurde, etwas,

wozu der einfache Mensch, der unreflektiert und nah in seiner Musik lebte, nicht fähig war. Mit der Kithara war ein Musikinstrument gefunden, das offenbar am stärksten zu Staunen und Ehrfurcht anregte. In besonderem Maß gewährt solches das pythagoreische Monochord, in seinem Verzicht auf nahes Erleben, in seiner stillen Ehrfurcht vor dem Großen, Geordneten, Fernen. In der Kitharamusik versucht der Mensch, seine Ahnung von dem geheimnishaften Walten zu schauen. So ist die Kithara wohl das hehre Instrument, aber durchaus kein gefühlsarmes, sie gewährt mit der Distanz der Ehrfurcht lebendiges Bezogensein.

Ähnlich, wie ehemals der Fries am Parthenon der Gottheit zugedacht war und nicht in erster Linie dem Menschenauge, so wollte in einer opferbereiten Haltung der Mensch im Kitharaspiel der Gottheit »zurückgeben«.

Apollon, *der* Kitharode, ist der Herr auch des Bogenschießens. Ein früher Apollon war Heiler *und* Zerstörer, sandte Pfeile der Pest auf die Thebaner unter Oidipus und auf die Achaier vor Troia. Und er war es, der die Pestseuche wieder wegnahm.

Apollon schenkte Herakles seinen silbernen Bogen. Nach des Herakles unheilvollem Ende kam jener auf Philoktet. Nur Apollons Bogen konnte Troia erobern. Philoktet aber war von der heiligen Schlange auf Chryse, einer Insel Apollons, gebissen und darauf ausgesetzt worden ... Hin und her geht Heil und Unheil.

In all diesem geheimen, den Menschen unzugänglichen Wirken ward Apollo gedacht und gedichtet. Kithara und Bogen sind die Zeichen seiner Macht. Eine Größe und Ferne, ein zu Ehrfurcht Mahnendes traf die frühen Griechen. – Homer nennt Apollon den *Fernhin-Treffenden.*

Dem Ungehorsamen – dem, der auf das Geschehnis der Wahrheit nicht hört – verkehrt sich das Heilsgeschehen in Unheil, Seuche, Krankheit. Der machtvollen Gestalt Apollons liegt die Erfahrung zugrunde, daß das Heilsgeschehen im Letzten undurchschaubar und unberechenbar ist. Demgegenüber bestand aber die Tendenz des Menschen, dieses Geschehnis zu fassen, sich der Ungesichertheit zu entledigen. In diesem Sinne schufen die späten Griechen einen Asklepios [9]. Er stellt – extrem formuliert – den Wunsch und Versuch des Menschen dar, daß Heil eindeutig wirke und verfügbar sei. In Asklepios, dem »Sohn« Apollons begann das herbei-

gesehnte Heil eingeschränkt zu werden auf das Heilen. Zu heilen war nunmehr nur der kranke Körper; die Priester mußten umlernen auf Hippokrates. Die »Enkel« Apollons, des Asklepios Arzt-Söhne Machaon und Podaleirios jedenfalls betätigten sich vorzüglich in Chirurgie und Pharmazeutik und ließen sich, in ihrer wissenschaftlichen Sicherheit, kaum mehr erschüttern vom gewaltigen Ahnen. Zum Heilort Epidauros hatten Gebärende (und also Neugeborene) sowie Sterbende keinen Zutritt. War in dieser späten Zeit vergessen, daß das Heilen des Körpers dem einen großen Heilsereignen entspringt?

Zwar haben wir keine genaue Kunde davon, ob und wie in Epidauros heilende Musik verwendet worden ist. In der dortigen Tholos immerhin war [nach Paus. II, 27, 2] *von der Hand des Pausias ein Eros gemalt, der Geschosse und Bogen niedergelegt hat und statt ihrer eine Lyra trägt. Auch Methe, die Trunkenheit, ist hier gemalt* ... Auf dem Wandgemälde war Eros dargestellt; daß man ihm im Heilort überhaupt eine Wirksamkeit zusprach, zeugt von einem alten Wissen über unser Heil. (Auch mit der Schlange, die an den meisten antiken Heilorten anzutreffen ist, wird auf das Heilhafte in der Menschen-Beziehung, im Eros, hingewiesen.) Aber könnte uns das Detail auf dem Gemälde, das zeigt, daß des Eros Waffen gestreckt sind und sanfte Musik erklingt, nicht andeuten, wie Heilung und im besonderen Musik damals offenbar verstanden wurden? Auf ähnliches verweist vor allem der Tempelschlaf in Epidauros (und an andern Heilorten), welcher zu einem gewissen In-sich-Verkriechen einlud. (Sollte in eben jener Tholos, über den unterirdischen dunklen konzentrischen Selbstfindungsgängen, gleichfalls der Heilschlaf geübt worden sein, würde dies mit dem von Pausanias beschriebenen Wandgemälde übereinstimmen.)

Ein Eros ohne Waffen, einschläfernde Musik, das Rückzughafte – wird damit nicht Auseinandersetzung mit der Welt zu meiden gesucht? Eigentliches Leben, Heldisches, Kämpferisches geflohen?

Unter Asklepios begann gewissermaßen planmäßiges Heilen; planmäßig muß wohl Musik und vermutlich auch Geschlechtlichkeit herhalten.

Denn wer holt dich jetzt aus den Ohren zurück, die lüstern sind? Wer treibt sie aus den Musiksälen, die Käuflichen mit dem unfruchtbaren Gehör, das hurt und niemals empfängt? Da strahlt Samen aus, und sie

halten sich unter wie Dirnen und spielen damit, oder er fällt, während sie daliegen in ihren ungetanen Befriedigungen, wie Samen Onans zwischen sie alle.
Wo aber, Herr, ein Jungfräulicher unbeschlafenen Ohrs läge bei deinem Klang: er stürbe an Seligkeit oder er trüge Unendliches aus, und sein befruchtetes Hirn müßte bersten an lauter Geburt.

(Rilke, Malte Laurids Brigge)

Im ausgehenden Altertum begann Musik zum Heilen »herangezerrt« zu werden. Alte Berichte erinnerten die späten Griechen, wie einstmals der Paian (Heilsgesang, [Hom. Il. I, 472]) die Pest zu heilen vermochte, wie einst eine Ep-odé (Be-sinnung [Hom. Od. 19, 457]) des Odysseus Blut gestillt hat. Was lag also näher, als über gute alte Musik zu Heilzwecken zu verfügen? Bleibt aber da Musik nicht an der Oberfläche, in ihrer Mächtigkeit unverstanden und unbestanden?
Musik ist nicht etwas Harmloses; daran mahnen uns die angeführten Menschenschicksale. Verlockend, Glück verheißend ist sie voller Gefahr, Lebensgefahr. Zu Krankheit und Verderben wird sie dem, der ihr erliegt. Einlullend und einen enthebend vom tätigen Bezogensein auf die Welt verführt sie den in die Unwirklichkeit, der sich ihrer ichhaft bedient. Als Mächtige und Gotteigene wirft sie in die Verzweiflung nieder, wer selbstherrlich und leichtsinnig »spielt« mit ihr.
Bedacht und be-standen aber, wird Musik, als uns anpackende, wohl uns lebendige Wirklichkeit gewähren.

[1] Man denke an die Metamorphosen Ovids. Die griechischen Mythen hatten gewissermaßen ethische Funktion mit den Mitteln des exemplarischen Erfolges bzw. der exemplarischen Abschreckung. – [2] N. B. *Einem Gesang zugehört haben,* sagt die Sprache zweideutig: ihn angehört und ihm angehört haben, wie sie des weitern das Hören für das Wort Gehorsam oder aber für Hörigkeit benützt. – [3] Vgl. Abb. – Zusammen mit dem Mythos wollen wir vor allem die Aufgabe sehen. Ein anderes ist es, ihre Lösung in ethnisch-religiöser Hinsicht zu diskutieren. – [4] Auf dem Argonauten-Relief vom Sikyoner Schatzhaus zu Delphi steht neben Orpheus ein weiterer Lyra-Spieler. Abb. z. B. in: H. Kähler, Das griechische Metopenbild, München 1949 [Taf. 41]. – [5] Die Gestalt des Orpheus wurde hier von einer Seite betrachtet, wie sie weniger üblich ist. Es lag mehr daran, das Parallele seiner Haltung zum modernen Menschen und seiner seelischen Krankheit zu sehen. Die schillernde Gestalt des Orpheus gestattet wohl, auch andere Seiten in den Vordergrund zu heben. – [6] Die Parallele Thamyris-Orpheus findet

eine Bestätigung merkwürdigerweise auch darin, daß nach Apollodorus [Mythograph., I, 3, 3] Thamyris, und nach Ovid [Met. 10,83] Orpheus der Erfinder der Knabenliebe gewesen ist. — [7] Paus. I, 24, 1: Statuengruppe des Myron auf der Akropolis Athens. Der Aulos ist ein schalmei- und oboenartiges Blasinstrument, sicher vulgärer als die Oboe. Das Äquivalent zum mißbrauchten Aulos wäre heute — damit man sich etwas vorstelle — etwa die Jazztrompete. Der Aulos stand in der Tragödie in hohem Ansehen; so läßt er sich nicht einfach verwerfen oder zum gesuchten Sündenbock machen für die Verkommnis der Sitten [vide Platonis Republ. 399]. — Zerstörerisch in ihrer Maßlosigkeit waren laute Blasinstrumente für die Städte Jericho, Alba, Korinth. — Im erwähnten Ovid-Zitat [Met. 11, 15] sind die »Instrumente« aufgezählt, derer sich Mänaden bedienen: die gröhlende schreiende Stimme (clamor); der auf Lautheit und Grobheit zugestutzte Aulos, wie er im Kult der Kybele Berekynthia Verwendung fand; das Händeklatschen und Füßestampfen (plausus, heute Applaus mitten in »Musik«); der unartikulierte Ululat, das Ulul- und Bebop-Stammeln. — [8] Das frühe Saiteninstrument ist die homerische Phorminx; sie ward als *von mannigfaltigem Ton* [Pindar] in den verschiedensten Lebenslagen gespielt (κιθαρίζειν). Die späteren Saiteninstrumente haben je ihren Wirkungsbereich. Die Kithara ist der Maßstab. Die Wiegenkithara ertönte im Frauengemach, sehn-süchtig; die Lyra und das Barbiton begleiteten die Rezitation (z. B. die Lyrik eines Alkaios). Doch hat sich das Barbiton unterstanden, die Mächtigkeit der Kithara an Länge zu übertreffen: es ist die dionysische Leier (vgl. Abb.), hybrid vergrößert, schlaff. Die wörtlichen Pervertierungen des Maßstabes *Kithara* sind heute Gitarre und Zither, sofern sie elektronisch verstärkt werden. Unser Äquivalent zur Lyra wäre etwa die Laute, und zur Kithara etwa das Orgel-Positiv, und wohl auch anderes, das zwischen der Mächtigkeit der Orgel und der Stille des Monochords konjungiert. — [9] Diese Deutung des Asklepios soll damit nicht als die einzige hingestellt werden; bei Platon etwa im Phaidon wird dieser wohl umfassender gesehen.



Schwärmender Dionysos

Nach dem Innenbild einer Schale des Brygos-Malers, um 490 v. Chr. (Paris). Dionysos mit dem Barbiton zwischen Krotala klappernden Silenen.



Apollon und Marsyas

Von der Musenbasis von Mantinea, 4. Jh. v. Chr. (Athen). Marsyas mit dem Doppelaulos im Wettstreit mit Apollon Kitharodos, inmitten der Phrygier mit dem Schind-messer. — Cliché des Bärenreiter-Verlages Kassel und Basel, aus: Die Musik in Geschichte und Gegenwart, Bd. 5, Taf. 39.



Aulosblasende Hetaira

Vom Triptychon Ludovisi, um 470 v. Chr. (Rom). — Cliché des Birkhäuser-Verlages, aus: W. Deonna, Du miracle grec au miracle chrétien, Bd. 1, Taf. 30, Basel 1945.

ÜBER DAS KLOPFEN ANS TOR IN ›MACBETH‹

Thomas De Quincey (1785–1859)

Von klein auf hatte mich eine Stelle in ›Macbeth‹ immer ganz stutzig gemacht, das war diese: das Klopfen ans Tor nach dem Mord an Duncan. Es übte auf meine Sinne eine Wirkung aus, die ich mir nicht zu erklären wußte, und die darin lag, daß mir rückblickend der Mord besonders grauenhaft und in einer Tiefe von furchtbarem Ernst erschien. Indessen konnte ich, so hartnäckig ich auch bemüht war, dies mit dem Verstand zu begreifen, gleichwohl jahrelang nicht einsehen, *warum* das Klopfen ans Tor solch eine Wirkung hervorrufen mußte.

Hier halte ich einen Augenblick inne, um den Leser zu ermahnen, er möge nie dem Verstand seine Aufmerksamkeit widmen, wenn dieser im Widerspruch zu einem anderen geistigen Vermögen steht. Der bloße Verstand, so nützlich und unerläßlich er sein mag, ist die geringste Fähigkeit des menschlichen Geistes und diejenige, die am meisten Mißtrauen verdient. Trotzdem traut der große Haufen nichts anderem, was denn ja für das gewohnte Leben wohl hinreicht, wenn auch für philosophische Absichten nicht. Dazu möchte ich von zehntausend Beispielen, die ich nennen könnte, eins anführen: Man bitte jemanden, der auf die Aufgabe nicht schon durch Kenntnis der Perspektive vorbereitet ist, in einfachster Form die alltäglichste, den Gesetzen der Perspektive unterworfene Erscheinung zu zeichnen – den Anblick etwa, den zwei Wände bieten, die rechtwinklig aufeinanderstoßen, oder Häuser beiderseits einer Straße in der Ansicht eines Beobachters, der die Straße von einem Ende aus hinuntersieht. In allen Fällen, außer dem, daß jemand gelegentlich auf Bildern erkannt hat, wie der Künstler diese Wirkung hervorbringt, wird es ihm ganz unmöglich sein, auch nur die geringste Annäherung an die Wirklichkeit zu erreichen. Wie das? – denn er hat die Wirkung gewiß doch tagtäglich gesehen. Der Grund ist, daß er seinem Verstand ein Recht über seine Augen einräumt. Sein Verstand, der intuitive Kenntnis der Gesetze des Sehens nicht umfaßt, weiß ihm keine Erklärung dafür zu liefern, daß eine Linie, die als Horizontale bekannt und beweisbar ist, nicht auch als Horizontale *er-*

scheint. Eine Linie, die zur Senkrechten in einem kleineren als dem rechten Winkel steht, wäre ihm ein Zeichen dafür, daß all diese Häuser einstürzen. Also zieht er die Linie als Horizontale, und verfehlt damit natürlich die gewünschte Wirkung. Das ist ein Beispiel von vielen, in denen dem Verstand nicht nur ein Recht über die Augen, sondern sogar darüber, den Augenschein ganz auszulöschen, zugebilligt wird; denn nicht nur glaubt unser Mann im Gegensatz zum Augenschein den Verstandesgründen, nein (und das ist ungeheuerlich!), der Idiot ist sich des Augenscheins gar nicht bewußt. Er weiß gar nicht, daß er das gesehen hat (und deshalb hat *quoad* sein Bewußtsein das Bild von dem *nicht* empfangen), was er sein Lebtag lang gesehen *hat.* Aber, um von der Abschweifung zurückzukommen: mein Verstand konnte mir keinen Grund dafür beibringen, warum, direkt oder reflektiert, das Klopfen ans Tor in ›Macbeth‹ irgendeine Wirkung bedingen sollte, ja, mein Verstand sagte mir mit Bestimmtheit, es könne keine Wirkung bedingen. Aber ich wußte es besser, ich fühlte es, und ich wartete ab und hing dem Problem nach, bis mehr Kenntnis mir ermöglichen würde, es zu lösen. Schließlich, im Jahre 1812, debütierte Williams auf dem Theater am Ratcliffe Highway und stellte jene unvergleichlichen Morde dar, die ihm einen so glänzenden und unsterblichen Namen eingetragen haben. Übrigens muß ich über diese Morde noch anmerken, daß sie in einer Hinsicht eine üble Folge zeitigten, insofern nämlich, als sie den Kenner des Mordwesens sehr wählerisch und unzufrieden mit alledem machten, was nachher auf diesem Gebiet noch geschah. Alle anderen Morde wirkten fahl neben seinen durchaus hochroten, und ein Liebhaber äußerte mir gegenüber einmal in quengelndem Ton: »Es ist doch seither tatsächlich nichts mehr *geleistet* worden, oder wenigstens nichts Erwähnenswertes.« Aber das ist nun auch wieder ungerecht, denn man kann nicht erwarten, daß alle Menschen große Künstler und mit Williams' Talent begabt sind. Indessen wird man sich erinnern, daß bei dem ersten dieser Morde (dem an den Marrs) ebendas, was Shakespeares Genie ersonnen hat (ein Klopfen ans Tor unmittelbar nach der Tat), statthatte, und alle feinen Kunstrichter und die hervorragendsten Liebhaber anerkannten sogleich, nun, da sie sie wirklich erfaßt hatten, das Gelungene der Shakespeareschen Erfindung. Hier also war ein neuer Beweis dafür, daß ich recht daran getan hatte, mich im Widerspruch zu meinem Verstand auf meine Empfindung zu verlassen,

und so ging ich noch einmal an das Studium des Problems und löste es schließlich, und dies ist meine Lösung: Mord ist in gewöhnlichen Fällen, in denen die Sympathie sich ganz auf die Sache des Ermordeten richtet, ein Ereignis rohen und vulgären Schauders und deshalb – nämlich weil er das Interesse ausschließlich auf den natürlichen, aber unedlen Trieb zieht, vermittels dessen wir uns ans Leben klammern, einen Trieb, der nach dem Grundgesetz der Selbsterhaltung in allen Lebewesen gleichartig (wenn auch abgestuft) ist – deshalb, und weil er alle Unterschiede beseitigt und den größten Mann auf das Niveau »des armen Käfers, den wir zertreten haben« herabwürdigt, zeigt er die menschliche Natur in einer elenden und erniedrigenden Stellung. Eine solche Stellung würde den Absichten des Dichters wenig entsprechen. Was also muß er tun? Er muß unser Interesse auf den Mörder lenken, unsere Sympathie muß mit *diesem* sein (ich meine natürlich Sympathie des Begriffsvermögens, eine Sympathie, durch die wir in die Welt seiner Gefühle eindringen und diese verstehen können – nicht eine Sympathie des Mitleids oder der Billigung).

Es scheint fast lächerlich, den Gebrauch eines Wortes, wie ich ihn habe, an einer Stelle, an der es sich von selbst verstehen sollte, zu verteidigen und zu erläutern. Aber das ist infolge der ungelehrten Anwendung des Wortes Sympathie notwendig geworden, die gegenwärtig so allgemein ist, daß man es, statt es in seiner genauen Bedeutung für den Akt zu nehmen, der in unserem Bewußtsein die Empfindungen anderer wiederholt, einerlei ob Haß, Verachtung, Liebe, Mitleid oder Zustimmung, zu einem bloßen Synonym für das Wort *Mitleid* gemacht hat, weshalb viele Autoren, anstatt zu sagen »Sympathie *mit*einander«, den scheußlichen Barbarismus »Sympathie *für*einander« in Aufnahme bringen.

Im Opfer wird jeder Widerstreit der Gedanken, das Hin und Her von Leidenschaft und Vorsatz zermalmt von einer alles überwältigenden Panik. Die Gefahr des Todes auf der Stelle berührt es »mit ihrem versteinernden Szepter«. Aber im Mörder (einem, zu dem der Dichter sich herbeilassen kann), da muß ein Sturm der Leidenschaft toben – Neid, Ehrgeiz, Rache, Haß müssen eine Hölle in ihm entfachen, und in diese Hölle sollen wir blicken. In ›Macbeth‹ hat Shakespeare dank seiner enormen und bändigenden Schöpferkraft zwei Mörder eingeführt, und, wie üblich, sind sie unter seinen Händen bemerkenswert unterschiedlich geraten; aber obwohl in Macbeths Brust der Widerstreit größer ist als in der seiner Frau, sein Tiger-Geist weniger wach als der ihre und sein Gefühl hauptsächlich

durch Ansteckung von ihr empfangen, so sind endlich doch beide in Mordschuld verstrickt, und notwendigerweise ist Mordgeist in beiden zu denken. Das mußte zum Ausdruck kommen, und zwar sowohl an und für sich, als auch, um es zu einer wohlproportionierten Gegenkraft der harmlosen Natur ihres Opfers, »des gütigen Duncan«, zu machen; und um »den tiefen Höllengreuel seines Mords« hinreichend zu erklären, mußte es mit außergewöhnlich starken Mitteln dargestellt werden. Wir sollten fühlen müssen, daß Menschlichkeit, das ist das göttliche Element der Liebe und Gnade, das im Innern aller Kreatur waltet, und dem Menschen nur selten ganz genommen wird – hier weg, hier verschwunden, hier ausgelöscht war, und daß das Teuflische an seine Stelle trat. Und da auf diese Wirkung auch die Dialoge und Monologe abzielen, so wird sie mit Überlegung herbeigeführt, und hierzu nun ersuche ich um des Lesers Aufmerksamkeit: Wenn der Leser je Zeuge eines Ohnmachtsanfalls von Frau, Tochter oder Schwester war, so wird er die Beobachtung gemacht haben, daß der am meisten zu Herzen gehende Moment eines solchen Vorfalls der ist, in dem ein Seufzer oder eine Regung die Rückkunft des entwichenen Lebens anzeigt. Oder wenn der Leser je in einer riesigen Hauptstadt weilte an dem Tage, da ein großes Nationalidol mit Trauerpomp zu Grabe gefahren wurde und beim Gehen längs des Weges, den der Kondukt nehmen sollte, in dem Schweigen, der Leere der Straßen und in der Stillegung aller normalen Betriebsamkeit mächtig die tiefe Teilnahme gefühlt hat, die in einem solchen Augenblick das Menschenherz gebannt hält – und plötzlich hört er die Totenstille gebrochen vom Rattern der Räder, die über die Szene und fort rollen und ihm so zum Bewußtsein bringen, daß die flüchtige Erscheinung sich aufgelöst hat –, dann wird ihm erinnerlich sein, daß die Empfindung einer völligen Aufhebung und Pause der gewöhnlichen menschlichen Belange in ihm in keinem Augenblick so stark und ergreifend war als dem, in dem diese Aufhebung fällt, und die Vorgänge des menschlichen Lebens auf einmal wieder einsetzen. Jede Aktion wird, und das in jeder Richtung, am besten erklärt, gemessen und begreiflich gemacht durch die Reaktion. Man wende diesen Satz auf ›Macbeth‹ an. Hier mußte, wie ich gesagt habe, der Auszug des Menschlichen und der Einzug des Teuflischen dargestellt und faßlich gemacht werden. Eine andere Welt wird Begebenheit, die Mörder werden dem Bereich menschlicher Dinge,

menschlicher Zwecke und menschlichen Trachtens enthoben. Sie werden transfiguriert. Lady Macbeth ist »entweibt«, Macbeth hat vergessen, daß er vom Weibe geboren ward. Beide sind verformt zu einem Abbild von Dämonen, und die Welt der Dämonen wird auf einmal enthüllt. Aber wie das lautbar und fühlbar machen? Die Mörder und die Mordtat müssen zu einer Insel werden – vom Gang der Gezeiten und der gewohnten Abfolge menschlichen Tuns durch einen unermeßlichen Golf geschieden – eingezogen in irgendein Versteck und abgeschlossen. Wir müssen dafür empfänglich gemacht werden, daß die Welt des uns bekannten Lebens plötzlich anhält – in Schlaf, in Trance versenkt –, in einen furchtbaren Waffenstillstand getreten ist. Zeit muß zunichte, Bezug zu Dingen außerhalb getilgt sein, und alles unter Aufhebung irdischer Leidenschaft in einer langen Synkope vorübergehen. In ihr geschieht es, daß die Tat getan wird – sobald das Werk der Finsternis perfekt ist. Danach zieht die Welt der Finsternis ab wie ein gewaltiges Gewölk. Das Klopfen ans Tor wird vernehmlich und macht hörbar deutlich, daß der Prozeß beendet ist. Das Menschliche flutet über das Teuflische zurück. Die Pulse des Lebens beginnen wieder zu schlagen, und erst das Wiedereinsetzen der Vorgänge der Welt, in der wir leben, läßt uns zutiefst die grauenhafte Parenthese empfinden, die sie unterbrach.

O mächtiger Dichter! – Deine Werke sind nicht nur wie die anderer Menschen schlicht große Kunstwerke, nein, auch den Naturerscheinungen ähnlich, wie Sonne und Meer, Sterne und Blumen, Eis und Schnee, wie Regen und Tau und Hagelwetter und Donnerschlag, die wir mit völliger Hingabe unserer Fähigkeiten und in dem festen Glauben studieren müssen, daß es an ihnen weder ein Zuviel noch ein Zuwenig, weder ein Unnützes noch ein aus bloßer Trägheit Erschaffenes geben kann, daß wir vielmehr, je weiter wir mit unseren Entdeckungen vordringen, um so zahlreicher Beweise eines Entwurfs und einer höchst kunstvollen Anordnung einander stürzender Elemente erlangen werden, dort wo das stumpfe Auge nichts als Zufall sah.

(Aus dem Englischen übersetzt von Klaus Ulrich Leistikow)

ZU EINEM GEDANKEN DE QUINCEYS

Klaus Ulrich Leistikow

Gesetzt, der Leser des Essays »Über das Klopfen ans Tor in ›Macbeth‹« wäre wenig vertraut mit De Quinceys Manier, gerade das Wichtigste oft am Flüchtigsten zu behandeln, es nur anzulüften und erahnen zu lassen, so könnte ihm vielleicht schleierhaft scheinen, auf welchen Gedanken wir nachträglich ein besonderes Augenmerk richten wollen. Deshalb sei erlaubt, denselben mit gewissermaßen apophthegmatischer Deutlichkeit in folgende Formel zu fassen: *Königsmord in Parenthese.* Hierzu dies:

Das Wort Königsmord (regicide) kommt bei De Quincey freilich nicht vor, und zwar offenkundig deswegen, weil es in bezug auf den Titel des Essays pleonastisch wirken würde. Denn die Tragödie ›Macbeth‹ ist eine Tragödie des Königsmordes, und wenn Macbeth genannt wird, dann ein Königsmörder. So nachdrücklich nun De Quincey den großen Unterschied zwischen diesem Mord und dem »in gewöhnlichen Fällen« betont, und so sehr er die »Tiefe von furchtbarem Ernst« hervorhebt, in der er ihn sieht, so diskret spricht er vom eigentlichen Kern der Sache, von dem er nur kurz angibt, es habe der Antagonist zum »gütigen Duncan« und »der tiefe Höllengreuel seines Mords« mit besonderer Wucht dargestellt werden sollen. Zwar zeigt er immerhin zur Genüge, warum Shakespeare das Klopfen ans Tor erfunden, doch deutet er nur an, warum er es gerade in ›Macbeth‹ eingeführt hat. Die *Parenthese,* die Insel-Lage der Mordtat, die De Quincey so feinfühlend erkannt hat, läßt sich zweifellos auch »in gewöhnlichen Fällen« nachweisen, und die moderne Seelenforschung hält einen halb der Elektrizitätslehre abgeborgten, geläufigen terminus technicus eigens für dieses Phänomen bereit. In diesem Sinne findet auch Othellos Mord an Desdemona (ein gewöhnlicher Fall) in Parenthese statt, und es leuchtet gewiß unmittelbar ein, wenn behauptet wird, Emilias Rufen in den vollendeten Mord (man vergleiche dabei das »Within« der Regie mit dem »Knocking *within*« in ›Macbeth‹), ihr »My lord, my lord! What, ho! my lord! my lord! What, ho! my lord, my lord! O, good my

lord!« (in drei Phasen), sei kompositorisch dem (neunmal wiederholten!) Klopfen ans Tor gleichartig, indem es wie dies das Ende der Parenthese anzeigt – wenn auch nicht gleichwertig; denn, um soviel das Rufen einer menschlichen Stimme, noch dazu der einer Hausgenossin, weniger befremdet als das anonyme Klopfen ans Tor (»das Schicksal pocht an die Pforte«, ein noch jüngst in der seelischen Kriegführung verwendetes Motiv), um soviel tiefer steht der Mord aus Eifersucht unter dem Königsmord, bei dem die bloß individuelle oder familiäre Parenthese zur nationalen, vielleicht totalen Parenthese ausgedehnt wird. Zu einer solchen kommt es (Bewußtsein und Gegenbewegung sind rasch geweckt) bei dem schottischen Königsmord nicht, der so das Spezielle seiner Struktur erweist. Aber vollkommen dargestellt findet sich diese nationale Parenthese in einem anderen, ja, dem erzeigentlichen Drama des Königsmordes, im sophokleischen ›Oidipus‹.

Zuvor noch eine Nebenbemerkung: Bei dem der englischen Mythe und englischen Geschichte entsprechenden Reichtum der englischen Dramenliteratur an Königsmorden wird man natürlich das Exemplarische der Parenthese um so unverkennbarer konstruiert sehen, je mehr der Autor auf das traditionelle Bild verzichten und je typischer im Sinne der Gattung er sie anlegen konnte. Wir finden sie daher bei Shakespeare in den Königsdramen mit ihrem chronistischen Kostüm durch Überspielung verwischt oder von vornherein schwächer gezeichnet als in den Charaktertragödien, und höchst überzeugend ist, daß Shakespeare im ›Hamlet‹ (wo der Königsmord der Vergangenheit angehört) sie nicht nur repassieren läßt, sondern sogar in der einprägsamen Form der Königsmord-Pantomime mit verdoppelter Wirkung zugleich als Parenthese der Hauptbühnenhandlung aufs Nachhaltigste bestätigt.

Wir nannten aber den ›Oidipus‹. Denn es soll nicht scheinen, als habe De Quincey, angerührt vom Klopfen ans Tor, nichts weiter als einen dramaturgischen Kunstgriff entdeckt, der vielleicht der Person Shakespeares allein zuzuschreiben und am Ende samt De Quinceys Empfindung eine blinde Grille Kimmeriens wäre. Nein, es hat mit der Anrufung der Elementargewalten am Schluß des Versuchs doch mehr auf sich als mit nur panegyrischer Hochstimmung. Der Königsmord in Parenthese ist offensichtlich Grundfigur.

»Man führte unter niederen Komparsen«, schreibt Ernst Jünger (Heliopolis, 401) von einem Traum-Tribunal, »auch — — — Oedipus vorbei.« Eine dunkle Stelle. Und dennoch fällt von ihr Licht auf etwas noch Dunkleres: die Politik der Tages-Dezernate dieser Instanz (einer von zahlreichen), eine tiefe, der Verwesung nahe Umsetzung ihrer selbst aus einem Traum-Tribunal in ein Tribunal über Träume. Dies nun für diesmal beiseite gelassen, gibt es keinen philologischen Anhalt dafür, der Vatermord-Mutterinzest-Komponente des »Ödipus-Komplexes« mehr Evidenz beizumessen als der Königsmord-Vatermord-Komponente. Im Gegenteil, Sophokles betont am Anfang (Oidipus, der *Tyrann*) einzig und allein den Königsmord und die politische Substanz und wendet sich erst gegen Ende des Dramas der Schlafkammer zu.

Hier verdient es vielleicht eine Anmerkung, daß die Griechen mit týrannos zunächst nur den unrechtmäßigen Herrscher, den Usurpator meinten. Auch Macbeth wird in altgriechischem Sinne »Tyrann« – einmal sogar hyperbolisch »unrechtmäßiger Tyrann« – genannt, wie der synonyme Gebrauch des Namens »Usurpator« für ihn belegt. Der Bedeutungswandel des Wortes Tyrann zu einem, das den bezeichnet, der nicht nur illegitim, sondern auch auf mörderische Art und Weise regiert, ist beredt genug.

Vom Auftritt Kreons und der Orakeldeutung an:

Uns war, o König! Lajos vormals Herr
In diesem Land, eh du die Stadt gelenket,

schallend bekräftigt im ersten großen Chorlied der thebanischen Alten:

Unzählig nämlich trag ich Übel,
Und krank ist mir *das ganze Volk*,

und im folgenden, und in der Bitte um die Stärke des Ares, der:

Das rückgängige Wesen treibe zurück
Vom Vaterland, ohne Feuer,

und in Oidipus' Monolog auf den Bescheid des Teiresias:

O Reichtum, *Herrschaft*, Kunst die Kunst
Im eiferreichen Leben übertreffend!
Wie groß ist nicht der Neid, den ihr bewachet!
Wenn dieser Herrschaft wegen –

und so fort bis über die große Auseinandersetzung mit Kreon im dritten Akt hinweg, steht ganz der Königsmord im Vordergrund. Dieser Königsmord schließt den Vatermord ein, und der erst wieder die Beiwohnung

der Mutter, die wegen der Tätergemeinschaft an dem Oidipus recht ferne Ursachen anknüpft. Das ganze Drama ist nur möglich, weil Oidipus *herrscht.* Denn wen hätte die Schande seines Hauses schon betroffen, wenn es ein Privathaus gewesen wäre und nicht *die Burg?* Was hätte die Thebe schon auszustehen gehabt? Dies zu zeigen, daß Königsmord und Vatermord *im Grunde eins* und freilich wegen von hier aufbrechender Gesetzesuntreue jeglicher Art eins auch mit Ehebruch und Blutschande sind, dies zu zeigen, war Sophokles' Meinung, und diese Lehre hat er zur Aufführung gebracht. Es heißt aber, das Gesicht abkehren von ihr zu nur immer fortbetriebenem Unwesen und, »zu reinigen suchen sich vergeblich«, wie Heraklit sagt, wenn der Heros, seines Nomos beraubt und »niemand weiß welcher Art«, einer als Heilung maskierten Entsühnung zum Vorbild zu dienen gezwungen werden soll. Denn, so lehrt Sophokles, nicht der Grund unseres Geschicks und unseres Geschlechts läßt sich erfragen und berichtigen, wohl aber dessen Tagesgang. Nicht die Anlage zum Königsmord-Vatermord-Mutterbeischlaf läßt sich vereiteln, wohl aber die Herrschaft blutschänderischer Königs- und Vatermörder, und das nicht durch Gaukelei, sondern durch »Nicht-Gelachtes, Nicht-Geschminktes und Nicht-Gesalbtes«, nämlich allgemeine Aufmerksamkeit auf das Daimonion in der Befolgung göttlichen Wahrspruchs.

Göttlichen Wahrspruch auch befolgt – selbstherrlich widerstrebend – Oidipus, der Tyrann, und kraft dieses Gehorsams erreicht ihn in unerhörtem Sturz mit dem Bewußtsein, daß eine schreckliche Parenthese endet, sein eigentliches Selbstbewußtsein:

Weh! Weh! Weh! Weh!
Io! Dämon, wo reißest du hin?
Io! Nachtwolke mein! Du furchtbare,
Umwogend, unaussprechlich, unbezähmt,
Unüberwältiget! o mir! o mir!
Wie fährt in mich zugleich
Mit diesen Stacheln
Ein Treiben und Erinnerung der Übel!

Das Treiben der Übel also, die stagnierten, fährt mit der Erinnerung in ihn, läßt ihn, indes »gewaltiges Gewölk« noch umwogt, wissen, was »inzwischen« geschah.

Forschen will ich, bin ich gleich
Fremd in der Sache, fremder noch im Vorgang –

so hatte er bei Beginn des zweiten Aktes wohl leichteren Mutes von sich sagen können. Jetzt hat er die Sache und sich durchausgeforscht, die große erinnerungslose Pause ist beendet, und mit ihm erwacht aus langer Parenthese, in der es dahinsiechte, das thebanische Volk. Er aber zugleich – und das erhebt ›Oidipus‹ hoch wie ein Standbild über die huschenden Schatten in ›Macbeth‹ – beginnt aus der Wiederkehr seiner Erinnerung, als Einsichtiger nach tiefer Blendung, die Sühne seiner Tyrannei –

Folgen muß man, freut es gleich nicht

– wandert und wird zum Oidipus auf Kolonos, »nicht-gehaßt von den Chören der Musen«.

ZEIT-BESSERNDE TAGE?

EINE FRAGE AN DIE AKADEMISCHE WELT WEGEN »IHRER« ZEIT

Eugen Rosenstock-Huessy

Am Tage der Tag- und Nachtgleiche 1954 mußte der Verfasser plötzlich für einen Kollegen einspringen, der am Dartmouth College in Hannover, N. H., Shakespeare traktiert, und zwar in der sogenannten Tucker Fellowship, einem Kreis von etwa 30 Dozenten, die das Andenken an einen begeisternden Neugründer dieses College wachhalten. Für Europäer mag noch hinzugefügt werden, daß ein amerikanisches College die Funktion einer europäischen Hochschule umkehrt: In Europa sollte die Hochschule die Heimat ergänzen, in Amerika schafft das College Heimat; in einem unsteten Wanderleben bietet es Verwurzelung. Zeitlebens kehrt der Alumnus zu seinem College zurück als dem ruhenden Pol in der Flucht seiner Ortswechsel. Daher wird der Verlauf des akademischen Jahres in seiner Kontraststruktur gegen den Fabrikkalender von steigender Wichtigkeit für das Zeiterlebnis der übrigen Menschheit. Es schien daher ebenso ehrlich wie zweckmäßig, die Einbettung der Ansprache in ihre konkrete Situation nicht anzutasten.

Meine Herren Kollegen,

Zeit-bessernde Tage« – dieser Ausdruck soll in der englischen Sprache nur ein einziges Mal vorkommen, in Shakespeares 82. Sonett. So die Gelehrten. Die Ungelehrten aber sagen, der Ausdruck widerspreche sich selbst. Wie kann die Zeit, die doch die Summe aller Tage ist, durch Tage, die besser sein wollen als die übrigen, verbessert werden? Das hieße doch, die Zeit ziehe sich am eigenen Schopfe empor? Das ist unmöglich. Zeit-bessernde Tage gibt es leider nicht.

Da ich heute für einen Shakespeare-Kenner einspringen soll, so will ich Shakespeares Verteidigung übernehmen. Shakespeares These ist, daß unsere Zeit seit Christi Geburt aus einer Mehrzahl sich überschneidender Zeitströme entspringen darf. Diese Mehrzahl von Zeiten, also ein Pluralismus, hebt unsere Zeitrechnung von allen älteren Zeitrechnungen,

chinesischen, ägyptischen, griechischen, römischen, aber auch jüdischen Kalendern, ab. Die eine Art Zeit verbessert andere Zeitarten.
Diese neue Zeit in ihrer Fülle ist kurz in dem Herrenwort proklamiert: »Jesus sah einen Mann am Sabbath arbeiten und sagte zu ihm: Mann, wenn du nicht weißt, was du damit tust, so bist du verflucht; wenn du aber weißt, was du tust, dann bist du gesegnet.« Jeder Mensch unserer Aera zehrt von diesem Wort des Herrn der Aeonen. Alle leben in sich überkreuzenden Aeonen oder Kalendern. Wie die Farben des Spektrums sind unsere Zeiten zu einem Spektrum geworden. (Siehe dazu Eugen Rosenstock-Huessy: »Heilkraft und Wahrheit, Konkordanz der politischen und der kosmischen Zeit« 1953, und »Vollzahl der Zeiten« 1958.)
Aber unter dem Anprall einer einzigen Färbung der Zeit, nämlich der physikalischen Zeit, ist in unzähligen Menschen ihre Mitgliedschaft in der Zeitfülle fast erloschen. Daher scheint Shakespeare bloß noch »poetisch«. Der erste Schritt, den ich in dieser Lage tun will – wenn die Dichter nur noch »poetisch« verstanden werden, sind sie tot – ist daher, Sie, meine Herren, für die Leiche der Zeit verantwortlich zu machen. Nicht die ganze Fülle der Zeiten kann heute abend vor Ihnen erstehen. Aber eigene Beteiligung an der Fülle der Zeit kraft unseres Amtes als Lehrer will ich heute zu Hilfe rufen gegen das Versinken des Atomzeitalters in leblose, mechanische Zeit.
Weil ich ganze Bücher über die Kalender seit 1910 in die Welt gesetzt habe, werde ich Mühe haben, nicht langweilig zu werden. Sogar dieser Ausgang würde aber Ihren Sinn für das Gegenteil, für zeitbessernde Zeiten erwecken. – Ich will also auf Ihre Entrüstung über meine Zeitverschlechterung es ankommen lassen.
Aufwecken möchte ich Sie zu der Wahrnehmung, daß wir Plato nur unsere Philosophie, nicht aber den akademischen Kalender verdanken. Das ist Teil eins. In einem zweiten Teil soll die Geschichte des englischen Wortes für Mittag erzählt werden. Das sind die Vorstufen, um Shakespeares Poesie wieder wahr werden zu lassen, da, wo er unsere freien, unvorhersehbaren Lebenszeiten – im »Kaufmann von Venedig« – dem Kirchenkalender ebenbürtig gemacht hat. Platos Zeit, die mittelalterliche Zeit, die biographische Erlebniszeit, alle fordern einen Anteil an unserm »zeitgemäßen« Lebenswandel.

I

»... von neuem deshalb suchest du der Tage, die dir die Zeit verbessert, frisch Gepräg«, singt das 82. Sonett. Aber Heinrich VI. drückt die genau entgegengesetzte Gesinnung aus. Dieselbe Zeit soll ewig wiederkehren.

»O Gott, mich dünkt, es wäre ein glücklich Leben,
nichts höhres als ein schlichter Hirt zu sein,
auf einem Hügel sitzend wie ich jetzt,
mir Sonnenuhren zierlich auszuschnitzen,
daran zu sehn, wie die Minuten laufen,
wie viele eine Stunde machen voll,
wie viele Stunden einen Tag vollbringen,
wie viele Tage endigen ein Jahr,
wie viele Jahr' ein Mensch auf Erden lebt ...«

Verglichen mit der Zeit des Sonetts treibt Heinrichs Zeit nicht vorwärts. Sie entspricht Nietzsches Zeit der ewigen Wiederkehr und der schäbigen Zeit der Physik. Dieser Zeit huldigen unsere Banken. Diese verdrießt ja unser freier österlicher Kalender so sehr, daß sie beinahe schon den Papst überredet haben, sich auf einen Kalender der Handelskammern einzulassen, der aus 13 Monaten absolut gleicher Länge bestände. Das würde dann den Religionsskandal beheben, daß ein Kapitalist für die 28 Tage des Februars ebenso viel Zinsen zahlen soll wie für die 31 Tage des März.

Aber das allerseltsamste ist doch, daß die Arbeiter sogar noch mehr von Heinrich des Sechsten Vision begeistert werden, als die Kapitalisten. Am Ende des Ersten Weltkrieges trugen streikende Arbeiter über ganz Europa hin Plakate durch die Straßen:

8 Stunden Arbeit
8 Stunden Schlaf
8 Stunden Muße

Wie hatte Heinrich VI. geseufzt:

»Wenn ich dies weiß, dann teil ich ein die Zeiten,
so viele Stunden muß der Herd' ich warten,
so viele Stunden muß der Ruh ich pflegen,
so viele Stunden muß ich Andacht üben,
so viele Stunden muß ich mich ergötzen.
Minuten, Stunden, Tage, Monde, Jahre
zu ihrem Ziel gediehen, würden so
das weiße Haar zum stillen Grabe bringen.
Ach welch' ein Leben wär's! wie süß, wie lieblich!«

Das also wurde 1918 zur Idee einer Weltrevolution. Man stoße sich nicht an dem Symbol des einzelnen Achtstundentages. Durch den ganzen Abend werden wir auf das – heut übersehene – geistige Gesetz stoßen, nach dem wir den Tag und die Tageseinteilung als Banner über der ganzen Zeit schwingen. »Der Tag des Edlen«, bei Schiller, meint zum Beispiel die ganze Zukunft. Und so will der Achtstundentag eine ganze Ewigkeit einläuten, auf Jahrhunderte.

Wo der einzelne Tag aus bloßen Zeiträumen besteht, da erscheint die Zeit als eine Summe von Zeiträumen, und jeder Zeitraum dünkt uns dann ein naturgegebener Ziegelstein.

Mehr als in Europa herrscht dieser Büro- und Fabrikkalender in der amerikanischen Welt. Die meisten von Ihnen sehen mit Schaudern, daß ich nie meine acht Stunden in meinem Arbeitszimmerchen absitze. Obwohl die meisten von Ihnen da nur die Zeitung lesen, glauben Sie doch, »acte de présence« machen zu müssen. Das Muster der Fabrik beherrscht Sie unwissentlich. Aber es gehört nicht in den Lernprozeß hinein. Erziehung bedarf eines Kalenders, der dem Gurgeln einer Quelle ähnelt, nicht aber dem gleichförmigen Strahl einer Wasserleitung. Amerika, und mehr und mehr die gesamte Welt, muß zwei antithetische Kalender pflegen, gerade weil »They really think to run this nation / by factory and education«.

Arbeit und Erziehung sind die Dogmen, die ich beide nicht ungemessen glaube, an die ich aber heute als College-Professor anknüpfe, um mindestens den Hochschulkalender gegen den Fabrikkalender zu schützen.

Dieser Hochschulkalender beruft sich ja auf Plato, weil wir uns Akademiker nennen. Aber wenn wir noch in Platos Heidentum stäken, dann wäre unser eigener akademischer Kalender nicht möglich. Dank unseres Kalenders sind alle Mitglieder unserer Hochschule Christen, ob wir wollen oder nicht. Das »Liberal Arts« College mag seine sieben freien Künste den Griechen danken; seinen Kalender hat es ihnen abgetrotzt.

Plato hat dem Kalender höchste Wichtigkeit beigemessen. Er forderte völlige Unterwerfung unter ihn. Aber dieser Kalender war rein astronomisch. Nachdem sich die hellenischen Freistädte in der tausendjährigen Anstrengung vom Wust der Astrologen befreit hatten – Herakleitos zum Beispiel ersetzte das Große Sonnenjahr der Siriusverehrer durch die menschlichen Großjahre von Generationen, Thales ersetzte die Verehrung des Niljahres durch die Gleichsetzung von Süßwasser und Salzflut – sehnte sich Plato wieder nach astronomischer Unerbittlichkeit.

In Epinomis 978 läßt Plato in die Höhle des Bauern- und Kriegerdaseins die Sterne scheinen: »Ob du es nun Kosmos, Olymp oder Himmel nennen willst, seine Bewegungen setzen die Sterne, und die Sterne geben uns die

Zeiten unserer Geistesnahrung. Wie lernen wir? Durch Zahlen. Wie erfahren wir Zahlen? Im Beobachten des Kommens des Tages, des Einbrechens der Nacht. Welch ein Lohn, wenn wir dies länger fortsetzen. Viele Tage und Nächte sendet uns der Himmel, bis schließlich auch der Dümmste begreift. Darum schuf Gott den Mond, daß er in 15 Tagen zu-, in 15 Tagen abnimmt. Und die 30 Tage lehren uns, was ein Kreis sein muß ...«

Eine lindernde Salbe für uns arme Sterbliche ist der Tanz, mit dem wir uns in den Tanz der Sterne einreihen. In einem ewigen Kalender von astralen Festen sollten sich die Griechen erneut den Sternen unterwerfen.

Platos vollkommene Stadt sollten weder wirtschaftliche noch militärische Erwägungen regieren. Aus den Sternen entnahm er das beste Ausmaß seiner Bürgerschaft, aus den zwölf Monaten und aus den zweimal zwölf Stunden von Tag und Nacht. Infolgedessen mußte seine Stadt gerade 5040 Bürger zählen. War es auch Wahnsinn, hatte es doch Methode.

Dieser Sternenglaube ist wahrhaft absurd. Er verlor sich in eine ägyptische Finsternis, und er war ein krampfhafter Versuch, die nahende Freiheit der christlichen Zeitrechnung hinauszuzögern. Denn für Plato blieben auch wir Menschen und unsere Städte Teile der zählbaren Dingwelt. Sein Logos fiel zu den Zahlen der gleichgültigen Dinge hinunter. Aber der Logos ist Namens-Vollmacht und Ernennungskraft. Niemand, der aufhört, uns gleichgültig zu sein, bleibt eine Nummer. Plato ist nicht ein Fünftausendundvierzigstel, er ist der eine einzige Plato. Aber in Platos Stadt wäre Sokrates der erste gewesen, der von den Wächtern hingerichtet worden wäre. Private Lyrik, privater Gottesdienst, privates Lehren und individuelle Lehre sollten da mit dem Tode bestraft werden. Plato forderte, es müsse seine Stadt ihren Kalender ohne die geringste Abweichung oder Abänderung bis in alle Ewigkeit befolgen. Das China der viertausend Jahre – und Napoleons viertausend Jahre der Pyramiden sind hier überboten.

Wer von den Zahlen ausgeht, der endet in der ewigen Wiederholung. Besuchten Platos Regenten eine Nachbarstadt und kamen sie zurück, so sollten sie nachher ihren Bürgern erklären, es sei ihre eigene Stadt bei weitem die beste, besser als irgendeine der besuchten Städte. Hier nimmt Plato das moderne Propagandaministerium vorweg.

Diese Ungeheuerlichkeit hat Größe dank zweier Züge: 1. Die kosmische Ordnung kommandiert uns. Die Sterne sind Offenbarung. Ziehen sie uns in sich hinein, so werden wir richtig er-zogen. 2. Die Götter selber schmausen mit uns und wohnen unter uns, wenn wir ihre Festtage begehen. Immer wieder versichert uns Plato, die Götter mischten sich unter die Männer und Frauen, die ihnen so singend und tanzend dienen.
Also kein irdischer Nutzen und keine Notdurft wird befriedigt, sondern Apotheose, Vergöttlichung, wird erreicht. Apollo und die Musen steigen vom Olymp, wenn wir uns ihrem Rhythmus öffnen. Soweit wir die Erde rücksichtslos vergessen, repräsentieren wir die Götter. Die Feste dienen der Flucht in eine zweite Welt. Die alltägliche Welt der Leiden und der Not bleibt unerlöst. –
Was sollen wir über den Dartmouth-Kalender sagen? Gilt da auch diese absolute Trennung? Wir sollen es uns nur gestehen, daß wir in unsern Studien frei und herrlich spielen. Gewiß, wir streuen den gestrengen Geldgebern, Gouverneuren und Trusts Sand in die Augen, indem wir von strenger Arbeit, mühevollen Examina, Zensuren, Wettbewerben, Pensen berichten. Die Semesterprüfungen sollen es draußen den arbeitenden Zeitgenossen beweisen, daß wir uns Mühe geben, so gut wie sie. Sie sollen es sich in Dollars und Cents ausrechnen können, damit sie sich auf uns einen Vers machen können. Von uns aus würden wir uns wie ein Freiballon in die Lüfte heben, nun erscheinen wir vorsichtshalber wie Fesselballons. Aber es muß deutlich gesagt werden, daß wir Platos Kalender nicht angenommen haben. Denn Plato würde uns heut, am 21. März, vor der Konstellation der Tag- und Nachtgleiche knien lassen. Wir knien nicht. Die christliche Aera hat uns glücklicherweise nicht erlaubt, Fakultät und Studenten unter die starren und unnachgiebigen Wiederholungen des Firmaments zu stellen. Was ist denn nun mit unserm Kalender? Ich sage Ihnen sein Geheimnis, wenn ich Sie auffordere, die Monate Ihres akademischen Jahres nicht als September oder Oktober, sondern als den ersten, zweiten, dritten, vierten, fünften, sechsten Monat mit Ordnungszahlen zu zählen.

Erster Monat	21. September: Immatrikulieren
Dritter Monat	23. November, Dienstag: Beginn der Erntedankfestferien
	29. November, Montag: Ende der Erntedankfestferien
Vierter Monat	18. Dezember: Anfang der Weihnachtsferien

Fünfter Monat	5. Januar: Ende der Weihnachtsferien
	24. Januar bis 2. Februar: Erste Semester-Prüfungen
Sechster Monat	3. Februar bis 3. März: Jahresmitte-Ferien

Die Würze dieser sechs Monate sind natürlich die Fußball-Wochenende und die Hausgesellschaften. Die Fußballwochenende sind unterteilt in solche, in denen wir die Stadt zu verlassen haben, und in solche, die hier stattfinden. Die Götter geben einander Feste im ewigen Wechsel. Und das ist die Stelle der Blutzirkulation in dem politischen Körper, Dartmouth-College genannt, während seiner ersten zwei Monate. Deshalb ist es irreführend, wenn wir von September, Oktober usw. sprechen. Für den, der den Kalender von innen her lebt, beginnt das akademische Leben am 23. September mit einem ersten Monat; dann folgt ein zweiter, dritter und vierter. Die vier Monate des ersten Abschnittes verlangen also, in Ordnungszahlen aufgezählt zu werden. Die Zahlen können in der technischen Sprache der Astronomie aufgeführt werden als September, der Januar, der erste Monat. Aber ein Verständnis des akademischen Jahres schafft einen falschen Aufbau. Zudem sind die ersten, zweiten, dritten, vierten Monate Zeitspannen, die nicht am ersten September oder ersten Januar beginnen. Statt dessen haben sie ihre Anfänge ganz unabhängig von der astronomischen Zeittafel; der erste Universitätsmonat z. B. erstreckt sich vom 23. September bis 23. Oktober, der vierte vom 5. Januar, der Rückkehr von Zuhause nach Weihnachten bis zu den Jahresmitte-Prüfungen Anfang Februar. Hier stoßen wir auf den keuschen Ausdruck »Jahresmitte-Ferien«; der richtige Ausdruck wäre Winter-Karneval (ein großes zwischen den Semestern begangenes Ski- und Eislauffest).

Er hebt sich heraus zwischen den zwei Jahreshälften und macht sie erträglich. Noch mehr, er ist der bekannteste Beitrag von Dartmouth zum Universitätsleben überhaupt. Er hat mehr als die Fußballwettkämpfe dem Namen Dartmouth für zwei Dekaden eine besondere Prägung verliehen. Durch seine Feier gewinnt unser College einen weiten Wirkungskreis, einen größeren Umfang als während des übrigen Jahresablaufs. Der Winter-Karneval schafft dem College Verbindungen zu Regionen, die bei anderen Feiern keineswegs in gleichem Ausmaß umfaßt werden oder wenigstens nicht durch ein solches Netzwerk von Kapillaren und Zuträgern. Nun bleibt in allen Kalenderbetrachtungen gewöhnlich uner-

wähnt, daß Zeiten Räume schaffen. Die Gegenwartshäresie der Geopolitik, der regionalen Planung, der Raumschiffe und Stratosphärenflüge, konstruiert Räume an Stelle von Zeiten. Geistliche, die sich Christen nennen, predigen Nächstenliebe und verstehen dabei unter den Nächsten die Wohnungsnachbarn. Sie predigen Gemeinschaft mit dem Ortsnächsten, während der gute Samariter den Mann der nächsten Stunde als Nächsten behandelte. Der Winter-Karneval steht auf der Seite des Zeit-Nächsten, das heißt auf der christlichen Seite. Denn er schafft einen eigenen Raum rund um Hannover, ein weiteres Gebiet, innerhalb dessen Hannover liegt. Damit tut der Karneval das, was die Ferien tun sollten, er macht die Zeiten zu Herren der Räume. Während einer Zeitspanne wie der des Karnevals oder der Olympischen Spiele verschwinden die Lokal-Unterschiede und -Abstände. Stellen Sie das den Weihnachtsferien gegenüber, und Sie werden die weite Gültigkeit des Gesetzes, daß Zeiten die Räume bestimmen, einsehen. Denn zu Weihnachten könnte Dartmouth, dieses weltbekannte College, geradezu von der Landkarte verschwinden. Warum? Weil jeder heimfährt. Jeder einzelne Student wird an seinen Geburtsort zurückgesaugt. Die Leute also, die ihn zu Weihnachten umgeben, sind Freunde aus der Zeit *vor* seinem Studium in Dartmouth. Zur Winter-Sonnenwende steht seine Vergangenheit noch einmal auf und verschlingt ihn.
Der Charakter der Ferien äußert sich durch ihre gruppenbildende Kraft, ihre Gewalt über Räume. »Winter-Karneval« sind starke Ferien, weil sie alles vor Dartmouth liegende Leben daheim durchschneiden. Es mag eine lange Vorbereitung erfordern; plötzlich aber enthüllen sich unsere beiden amerikanischen Kalender als Raum und Zeit, Erde und Himmel in zwei entgegengesetzten Ordnungen. Der Fabrikkalender stellt Raum über Zeit, und er glaubt an raumbessernde Produktion. Der Erziehungskalender stellt Zeit über Räume; er ist selbst ein zeitbessernder Tag! Ich habe den Winter-Karneval hervorgehoben, da er in unserem gedruckten Kalender nicht angegeben ist. Aber der zweite Höhepunkt, »Commencement«, wird von den Behörden voll anerkannt (»Commencement« heißt das Schlußfest des akademischen Jahres). Am »Commencement« kreißen die Berge und gebären den Rhythmus des Lebens. Die Semester-Eröffnung erscheint mir als das formgebendste Ereignis in den Vereinigten Staaten. Vielleicht kann ich seine Wichtigkeit klarmachen durch einen Zug, dessen wenige gewahr

werden, der aber das Verhalten von Millionen bestimmt. Dieser Zug bewirkt, daß ich, was ich zwischen Juni und September tue, mir völlig frei wähle. Ich kann die Sommerschule besuchen, auf einem Bau arbeiten, auf einem Frachter fahren, durch die 26 Länder Europas radeln, Heu machen auf einer Riesenfarm in Montana. Aber, was ich in diesen vier Monaten mache, ob die Flotte mich nach Labrador bringt oder meine Mutter nach der Westküste, oder ob ich mir durch harte Arbeit Geld für das nächste Jahr verdiene, diese vier Monate sind meine Nebenbeschäftigung, sozusagen meines Individuums Individualismus, während die andern acht Monate in Dartmouth meines Individuums Uniform sind, das Spiel nach den College-Regeln zu spielen.

Der Majestät des akademischen Kalenders haben selbst die Geistlichen gelernt sich zu beugen. Dafür ein Beispiel: Die Geistlichkeit einer Diözese trifft sich mit ihrem Bischof einmal im Monat zu dem sogenannten »Clericus«. Es finden indessen nur neun solcher Zusammenkünfte im Jahr statt. Von Juli bis September fällt der »Clericus« aus. Da die Vertreter der anglikanischen Hochkirche den liturgischen Kalender mehr als irgendeine andere Konfession respektieren, ist diese ihre Verbeugung gegenüber dem akademischen Kalender ein sprechendes Zeichen. Kein Einwohner der Vereinigten Staaten kann sich dem Einfluß der Teilung des Jahres durch die »Commencements« und Labor Day, Anfang Juni und Anfang September, entziehen.

Als ich den Arbeitsdienst mit dem Quäker-Dienst-Ausschuß besprach, entschied dieser, seine Lager während der Sommermonate durchzuführen. Ich entschloß mich, meinen am 1. Dezember zu beginnen. Für die Quäker ist es eine Nebenbeschäftigung, für uns ist es Ernst. Für sie war es ein reiner Gewinn und ein Vergnügen, für uns ein Opfer, ein mühevolles unangenehmes Aufwärtskämpfen. Unser winterliches Mühen jedoch formte einen jeden der Beteiligten zu etwas Neuem, gänzlich geprägt durch dieses ganze Wagnis. Die Funktion des gewöhnlichen Sommer-Arbeitslagers ist erfüllt, wenn es nette Eindrücke hinterläßt. »Angenehm« oder »einschneidend«; das ist der Unterschied zwischen den 3 und den 9 Monaten. So sehr kann die gleiche äußere Tätigkeit von ihrem Zusammenhang mit dem Kalender abhängen. Aber während die Rolle des Zusammenhangs der Worte jedem Rechtsanwalt, jedem Menschen bekannt ist, scheint die Rolle des Zusammenhangs der Zeiten den religiösen und politischen Führern und den Erziehern nicht bekannt zu sein. Der Zusammenhang ist der Schlüssel zu dem Bauwerk aus Wörtern; er ist es auch für die Bauten unserer zeitlichen Ordnung. Eine Tat zwischen Juni und September und dieselbe Tat während des akademischen Jahres gleichen einander so wenig wie Spiel und Schicksal, Sicherheit und Gefahr.

Wir bereiten die jungen Leute für den Ernst des Lebens vor, und am Tage der Gradverleihung werden sie in gehöriger Weise an die Welt abgegeben wie Pfannkuchen oder Croxignollen. Die christliche Ära schafft Zeitkörper, weil sie jede Zeit an ihren Früchten erkennt. Die Schwangerschaft der alma mater von Dezember bis Juni gebiert den Alumnus. Da viele das Wiederaufleben des Altertums falsch verstehen, kann gar nicht genügend darauf hingewiesen werden, daß die »platonischste« Einrichtung des Universums, das College der freien Künste, dem christlichen Kalender der Fruchtbarkeit folgt. Die Annahme dieses Kalenders war die stillschweigende Voraussetzung, die christliche Voraussetzung, unter der der »Elfenbeinturm« Platos in unserer Ära wieder zugelassen wurde. Die Wiedererweckung des Altertums in der Renaissance verpflanzte Plato in das Klima unserer Ära. Unsere Liebe, eine fruchtbare Liebe, nahm in ihrem Garten auch die platonische Liebe, eine fruchtlose Liebe, auf, und gestand ihr den Platz zu, den sogar fruchtlose Liebe verdient, in den Präliminarien des Lebens, in der Erziehung. Aber wehe denen, die diese dauernde Voraussetzung für Platos Wiederzulassung vergessen oder verleugnen! Platos Kalender und alle seine Kennzeichen — Kasten, Sklaven, Mangel an Eigenleben — bleibt ausgeschlossen und verdammt. Wiederum verdanken wir Shakespeare den Ausdruck für unsere moderne Behandlung der Periode der Erziehung. Hamlet spricht davon, daß man dem Alter und dem Zeitkörper seine Gestalt und seinen Zwang zeigen müsse. Tatsächlich haben die Erzieher, lange bevor sie ihre Klassen mit Schulaufgaben füllen, durch den Plan des akademischen Jahres eine Struktur, eine Zeitform geschaffen. Der »Zwang« unseres Endanliegens, der Gradverleihung, darf die zyklischen platonischen Akademien in trächtige Zeitkörper verwandeln. Die Zeit nimmt dank dieses Zwangs, Früchte zu tragen, eine neue, nicht zyklische, vorwärtsweisende Qualität an. Diese Zeit teilt das Geheimnis aller erlösten Geschöpfe: sie ist *erwartet* und *versprochen* und kann deshalb *erfüllt* werden. Aus diesen drei Qualitäten sind lebendige Zeitkörper zusammengesetzt. Das war Plato unbekannt. Für ihn war Zeit Rhythmus, Umdrehung und Kreisen in endloser Wiederholung, von Anfang bis Ende. Und die Akademia war eine Welt ihrer eigenen endlosen Wiederholungen von 387 v. Chr. bis 529 n. Chr.

Unsere Schulen haben die platonischen Inhalte in das biblische Flußbett

des Verheißens, des Harrens und der Erfüllung geleitet, also die Akademie durch die Verheißung veredelt. Wir leben vom Ende zum Anfang, weil uns unser Geschick enthüllt worden ist. Es besteht – das gebe ich zu bedenken – im Leben eines jeden Gebildeten eine weltliche Analogie zur »biblischen Verheißung«, die uns alle zusammen aus der ägyptischen Finsternis herausführt. Sehen wir nicht die leuchtenden Augen der jungen Menschen, denen diese Gelegenheit gegeben wird? Diese Augen scheinen mir wenigstens die gekünstelte Unterscheidung zwischen dem Biblischen und dem Weltlichen zu leugnen. Ich wüßte kein Wort für diese großen Erwartungen eines begierigen jungen Menschen; sie sind heilig, wenn auch nicht von Gnaden der Geistlichkeit. Es würde demnach den Anschein haben, als ob unseren Universitäten eine Menge aus dem vielschichtigen Erbe der kirchlichen Ordnung überkommen werde. Wir besitzen dies eine Element der Offenbarung: einen Zeitkörper, der nicht des Lebensunterhaltes, nicht des Lebensstandards, nicht der guten Werke oder der Arbeit oder des Dienstes wegen gelebt wird, sondern einen Zeitkörper, der unter der Erwartung des Novizen, unter der Verheißung des Erfahrenen, unter dem Zwang, Früchte zu tragen, gelebt wird, einen Zeitkörper, trächtig an Bedeutung weil trächtig an Verheißung, ein Anfang, der vom Ende her erleuchtet ist.

In diesem Sinne wirkt der Universitätskalender wie Öl auf unsere mechanisierte Gesellschaft und ihr Fabrik-System. Daß der Universitätskalender zugegebenermaßen einen weltlichen Charakter hat, ändert nichts an der Tatsache, daß er den mechanischen Charakter des industriellen Kalenders bekämpft. Alle echte Religion ist weltlich, wie es ihr Begründer war. Der Universitätskalender ist mehr und mehr ein Bollwerk der freien Zeit gegen die Fabrikzeit. Deshalb ist er eine religiöse Einrichtung des Christentums. Sie alle kennen Dutzende von Fällen, wo das Sehnen eines Menschen, an unserem bedeutungsvollen Zeitkörper teilzuhaben, den Sieg davonträgt über die zu Bruchstücken zerschlagenen Zeiten der Geschäftswelt. Deshalb ziehen die Menschen mehr und mehr in die College-Städte. Da leben sie einen großen »Zeit-bessernden Tag« mit. Seine neun Monate sind wie ein Tag. Der »Tag« vertritt die Kirche gegen den Staat, ist Himmel gegen Hölle, Zeit gegen Raum in unserer Gesellschaft. Er schafft durch seine unwirkliche Welt der Erziehung und Wettkämpfe einen Zeitkörper, der

aus zeitbessernden Tagen besteht. Ich fürchte nur, daß er diese große Funktion nicht lange bewahren kann. Unsere zeitbessernden Wege werden ebenso von den militärischen wie den wirtschaftlichen Gewalten bedroht.

II

Als Warnung möchte ich nun zeigen, wie schon einmal ein himmlischer Kalender zerstört wurde. Unser akademischer Kalender bedeutet die Wiedereroberung der Freiheit gegenüber den Naturgesetzen. Der Himmel ist in der Form des akademischen Jahres wiedererschienen; wir genießen nun 8½ Monate unpersönlichen, 3½ Monate des persönlichen Lebens. Aber diese Entwicklung ging vor sich, nachdem ein anderer großer Weg himmlischen Lebens auf der Erde verlassen worden war. Ein Blick auf ein Schema, auf dem alle Kalender gezeigt werden, wie sie sich kreuzen und überschneiden, spricht Bände. Auf ihm findet man nämlich den kirchlichen Kalender. Während wir alle gemeinsam den ersten Monat bis zu den letzten Wochen vor der Gradverleihung, durch die Fußballwochenende und Prüfungszeiten leben, mag ein jeder von uns still für sich privat zur Kirche oder Messe gehen. Für ihn ist vom 3. März bis 12. April Fasten, nebenbei bemerkt: wir sind heute abend in der Mitte der Fastenzeit, doch es ist wörtlich »nebenbei«, allein für sich, nicht auf unserer gemeinsamen Straße. Ich mag versuchen, die große Woche aller Wochen von Palmsonntag bis Ostermontag zu feiern; aber ich gebe Unterricht am Gründonnerstag, Karfreitag und Ostermontag. Niemand hat den ganzen Kirchenkalender mehr hingemordet als die Puritaner und ihn so entmannt, daß er nur noch aus 52 Sabbaten besteht. Heute hat diese nüchterne, farblose Judaisierung zwar ihren Einfluß auf die Gemeinden verloren. Aber ihr negativer Erfolg ist uns geblieben. Die kanonischen Stunden und die hohen Feste sind vergessen. Wir sind die Erben einer großen Katastrophe (oder einer Wiedergeburt, die wir Renaissance nennen), die die frühere Ordnung von zeitbessernden Tagen beseitigt hat. Wenn ich die Humanisten über den Niedergang der Kirchlichkeit spotten höre, wundere ich mich oft, wie die Humanisten unsere eigene Schwäche übersehen können. Unser Akademikertum steht bereits unter demselben schweren Angriff gegen seine Kalendervorrechte. Die Industrie wünscht, daß wir ununter-

brochen 12 Monate arbeiten sollen. Die Ferien sind bedroht. Bald werden wir selbst zu klagen haben. Daher brauchen wir eine zweite Tabelle, die uns unseren Niedergang im Bild unserer Vorgänger klarmacht. Sie würde die kanonischen Gesetze des Mönchtums und die Arbeitsgesetze der mittelalterlichen Handwerker in ihrer Polarität zeigen.

Wieder kann ich mit Shakespeare beginnen. Von ihm stammen zwei Dramen, deren Titel einen heute unbekannten Kalender andeuten: Der »Mittsommernachtstraum« und die »Zwölfte Nacht« (»Was ihr wollt«). Beide Titel sind Überbleibsel aus einer Zeit, als man noch nicht mit einer abstrakten standardisierten Erdteils-Zeit, einem Tag von 24 Stunden oder einem Jahr von 365 Tagen mit einem alle vier Jahre eingefügten Schalttag rechnete. Es war dies die Zeit, die Shakespeares eigener Zeit vorausging. Er hat diese Periode hinter sich gelassen und ist im Hinblick auf abstrakte Zeit schon unser Zeitgenosse. Denn gerade im Sommernachtstraum ruft König Theseus schon aus: »Zwölf sprach der ehrne Mund der Mitternacht.« Zu »Leb«-Zeiten Oberons und Titanias hätte Theseus dies freilich nicht sagen können; denn bis zu Dantes Tod wurde der Tag, der mit Mitternacht anfängt und endet, als unnatürlich betrachtet. Die römischen Rechtsgelehrten der alten Republik hatten uns in solch ein gotteslästerliches Rechnen von Mitternacht zu Mitternacht hineingezwängt. Außerhalb des römischen Jus gab es keinen solchen abstrakten Tag. »Dies civilis« war verschieden von »dies naturalis«, »dies fastus« und »dies nefastus«. Die Rechtsgelehrten erfanden ihn, um sowohl von den göttlichen, wie den natürlichen Tagen fortzukommen! Man erkennt das Abstrakte des »bürgerlichen« Tages an der folgenden Tatsache: Die Griechen hatten nicht einmal einen Ausdruck für solch eine künstliche Rechtsschaffung. Im Griechischen ist das früheste Vorkommen eines Ausdrucks für den 24-Stunden-Tag im griechischen Text des Neuen Testaments zu finden. Von »Natur« aus waren nämlich gerade Tag und Nacht zwei verschiedene Wesenheiten.

Aber die Juristen brauchten den zivilen Tag von Mitternacht zu Mitternacht, wie wir die standardisierte Ortszeit brauchen, für ihre gesetzmäßigen Festlegungen von Begrenzungen, Legitimationen, Fristen, Verbannungen und Vererbungen. Wie kann sich gesetzmäßig halten lassen, daß Leute an »einem und demselben Tage« sterben oder handeln? Das waren praktische Fragen, und das Rechnen von Mitternacht zu Mitter-

nacht war eine gesetzliche Fiktion. Wir empfinden dies nicht mehr, da wir alle in Beziehung zur Zeit abstrakt geworden sind. Wir stehen zu einer bestimmten Stunde auf und kümmern uns nicht um Sonnenaufgang oder -untergang. So war es aber nicht vor Shakespeare. Daß dieses Stück, der »Mittsommernachtstraum«, auf den längsten Tag des Jahres datiert wurde; – es wurde zum ersten Male an einem sehr kurzen Tag im Januar gespielt! – und daß wir am 21. März heute Tag- und Nachtgleiche haben, machte damals einen Unterschied, von dem keiner der heute hier Anwesenden noch eine angemessene Empfindung hat. Bis 1500 waren die Tagesstunden-Unterteilungen jeder Nacht oder jedes Tages, wie sie wirklich erfahren wurden.

Zwar wurde jeder Tag oder jede Nacht jeweils in 12 Stunden unterteilt. Aber jene Stunden konnten nur an den Tag- und Nachtgleichen 60 Minuten lang sein. Nur gerade heute stimmen wir mit den Völkern der Welt vor 1500 zusammen, weil es der 21. März ist. 12 Stunden mit der gleichen Länge von je 60 Minuten erstrecken sich von Sonnenaufgang bis -untergang. An den zwei Sonnenwenden indessen hatten die 12 Stunden, obwohl noch immer 12, einen ganz verschiedenen Inhalt. An einem 21. Juni mochte die Sonne um 4 Uhr morgens aufgehen und 8 Uhr abends untergehen. In diesem Falle mußten 16 mal 60 Minuten durch 12 geteilt werden, da ja immer 12 Stunden sein mußten! Daher war jede 80 Minuten lang. Am 21. Dezember, wenn der Tag vielleicht nur 8 Stunden Sonnenlicht hatte, bestand die einzelne Stunde nur aus 40 Minuten. Denn der Tag enthielt 12 Stunden wie das Jahr 12 Monate, und nach gleicher Länge wurde nicht gefragt. Er hatte 12 Stunden, um dem Jahr ähnlich zu bleiben! Auch die 12 Nächte zwischen 25. Dezember und 6. Januar standen für die 12 Monate des Jahres.

Die wirkliche Bewegung von Sonne und Sternen und der wirkliche Wechsel von Licht und Dunkel erzwang das beständige Neuordnen der einzelnen Stunden. Die mittelalterlichen Menschen lebten nicht abstrakt.

Sie fühlten, daß sich ihr Verstand den beobachteten Tatsachen unterwerfen solle. Sie verlangten von dem Verstande, daß er sich zur Abwandlung seiner Abstraktionen um der Erfahrung willen bequeme.

Die Stunden in einem Kloster verschoben sich also in ihrer Länge nach den Jahreszeiten. In anderen Worten, nicht einmal an zwei aufeinander-

folgenden Tagen bedeutete das Wort »Stunde« dieselbe Zeitlänge. Dies grenzt für die Menschen von heute an Wahnsinn. Unsere Stunde hat diesen einen und einzigen Verdienst, daß sie immer 60 Minuten lang ist. Dies war aber im Altertum nur ein Nachteil. Denn die Alten, fromme Heiden, fromme Juden, fromme Christen, alle waren darin einig, daß der Mensch die Zeit nicht aus den Händen Gottes lösen könne, der jeden Tag, jeden Mond, jeden Kreislauf am Firmament schickte. Es wäre als Gotteslästerung aufgefaßt worden, die Zeiten von unserem Geiste bestimmen zu lassen und sich nach unserem abstrakten Schemata zu richten. In der Fortführung der einmütigen Gottesdienste aller Jahrtausende beachteten die sieben kanonischen Gebete des Mönches Gottes Zeit. Deshalb mußten freilich die Stunden vom wirklichen Sonnenaufgang bis zum wirklichen Sonnenuntergang verlaufen, da sie ja »hier«, z. B. in Monte Cassino, und »jetzt«, z. B. am 1. Oktober 529 n. Chr. gehalten wurden. Nur auf diese Weise konnte das Gebet in Gottes echte Zeiten eintreten, wie sie von Aeonen zu Aeonen sich reihten. Beide Züge des Zeitigungssinnes vor der Renaissance sind für uns verloren.
So übersetzt z. B. die Bibelübersetzung König Jakobs I. das organische Fließen der Zeiten falsch durch seine häretische Zeitauffassung als »Welt ohne Ende«. Aber die Bibel wies hin auf das organische Fließen der Zeiten um Zeiten, Epochen um Epochen, und heute kann niemand an der Zeiterfahrung der Apostel teilnehmen, der nicht die abstrakte, tote Zeit der »Welt ohne Ende« von sich wirft. Die echte biblische Formel sagt genau das Entgegengesetzte. Sie sagt nämlich, daß das Ende der Welt erfahren werden muß am Ende eines Zeitabschnitts wie am Beginn eines neuen. Dadurch, nur dadurch, daß wir zuerst den Anfang des neuen Aeons durchleben und, dank dieser Erfahrung, dann erst das Ende des vorhergehenden beschließen, können wir Zeiten verwirklichen. Aeonen sind wie Glieder einer Kette. Wir müssen uns an den nächsten Aeon halten, wie er sich in der Katastrophe herausformt, und den vorhergehenden gehen lassen, wie sich der Ring in dieser Katastrophe schließt. Wie können wir sonst des Herrn aller Zeiten gewahr werden? Denn Gott überlebt das Ende der Zeiten; mit den offenbarenden Worten: »Das Ende der Welt war längst vor uns«, beginnt ein großes Lied (Chestertons Ballad of The White Horse, 1908). Gott überlebt Enden sowohl wie Anfänge. Gerade diese Wahrheit

haben wir vergessen, und so spotten wir und werden verspottet von denen, die an Armaggedon glauben. Die Mönche erlebten das Ende der Welt jeden Abend. Die Zeit starb, der Tag starb, und dann begann alles von neuem. Für dieses große Dasein des Todes und Wiederauferstehens Christi in ihren kanonischen Stunden bezahlten sie freudig den Preis, die 12 Stunden verkürzen oder verlängern zu müssen. Diese 12 Stunden waren ja da zur Ehre der 12 Monate, während welcher das große Jahr der Buße, der große Neujahrstag, über den ganzen Umkreis wieder zurückgebracht wurde. Mit anderen Worten, die Zahl zwölf war in dem Stundenaufbau ebenso ein natürlicher Hinweis auf die 12 Monate wie in Shakespeares Stück »Zwölf Nächte«. Hat nicht Gott selbst die Zahlen der Himmel geschaffen? Der Mensch stellt sie gehorsam in den kürzeren Einheiten seines Tagesrhythmus dar. Halten Sie mich nicht für zu pedantisch, wenn ich Sie auffordere, diese Haltung wieder zum Leben zu erwecken, daß ein Tag, zwölf Tage, eine Olympiade uns eine Offenbarung von größeren Zeitstrukturen schenken können. Wenn sie als Rationalisten darauf bestehen, an die unaussprechliche Roheit der Einsteinschen Zeit glauben zu wollen, denken sie an unser College-Jahr! Darin formen 9 Monate einen Zeitkörper. Wir können ohne Gewaltsamkeit diesen Zeitkörper mit einem Tage vergleichen. Wenn wir Modernen nun diese 9 Monate wie einen Tag behandeln, taten die Alten, die einen Tag als Ewigkeit behandelten, nichts Unsinnigeres. Aber ich habe seltsame Erfahrungen gemacht mit der modernen Stumpfheit gegenüber der lebendigen Zeit. Als ein Neutestamentler die Probedrucke meines Buches »Des Christen Zukunft« las, geriet er in Zorn über mich, weil ich in meiner Predigt gegen die Puritaner geschrieben hatte, daß 52 000 Sonntage vor Gott wie ein Sonntag seien: »das ist nicht wahr«, rief er wörtlich. Ich zitierte: »Tausend Jahr sind vor dir wie der gestrige Tag, wenn er vorüber ist, und wie eine Nachtwache.« Er hat mir diesen Angriff auf sein rationales Predigen nie vergessen, als ob an einem Sonntag wir nur an diesem Tage wären!

Ich würde dieses Mannes Zorn nicht erwähnen, wenn nicht die meisten Humanisten uns Gläubigen den wildesten Aberglauben über die Zeit zuschrieben. Nehmen Sie Ihre Auffassung, daß das alte Testament die Welt in 6 gewöhnlichen Tagen von je 24 Stunden erschaffen lasse! Indessen sind unsere Erdentage in der Schrift immer nur als Bilder der großen Tage von

Gottes Zeit gebraucht worden. So sagt z. B. der heilige Augustin in seinem Kommentar zur Genesis: »Wir glauben, daß die Tage von Sonnenaufgang zu Sonnenaufgang, von denen wir verschlungen werden, eine stellvertretende Analogie darstellen, und wir dürfen nicht zweifeln, daß die unseren nicht Gottes Tagen gleichen, sondern weit unter ihnen stehen« (4, 27, 44). Diese ganze Kraft, unsere kurzlebigen Augenblicke als das Zifferblatt der Fülle zu lesen, ist unter den sogenannten Gebildeten vergessen. Die Humanisten sind heute wahre Barbaren im Hinblick auf die Zeit, die für Cartesius, ihren Ahnherrn, ein täglich neues Wunder war. Es ist deshalb kein Scherz, daß des hl. Augustin Vermögen, in Gottes Tagen das Modell, in des Menschen kleinen Tagen eine dürftige Nachahmung zu sehen, einmal ganze Völker mit dem schöpferischen Vermögen, das Leben zu gestalten, erfüllte. Die kanonischen Stunden waren des Mönches Lebensweise, und des Mönches Lebensweise war zwischen 300 und 1600 die Lebensweise des gebildeten Menschen. In Spanien waren zu Shakespeares Zeiten ein Drittel der Bevölkerung Mönche oder Nonnen. Shakespeare selbst läßt in »Maß für Maß« Königin Anna, König Jakobs I. Gemahlin, die römisch-katholisch geworden war, als eine Arme Klara auftreten, das heißt seine Heldin heiratet den König als eine Angehörige der franziskanischen Stundendisziplin! Wenn eine Königin des protestantischen Englands in Shakespeares Zeit und ein Drittel von Spanien die kanonischen Stunden befolgte, werden Sie sich leichter die universale Herrschaft der kanonischen Stunden über das Denken der Völker zwischen Alfred dem Großen und Thomas Morus vorstellen können. Die Gleichsetzung der beiden Rhythmen, des der Ewigkeit und dessen des einzelnen Tages, wurde zur gelebten Erfahrung von Massen.

Je mehr indessen die Kirche das Bild der Ewigkeit innerhalb des Sonnenaufgangs und -untergangs eines Tages suchte, desto mehr rebellierte der irdische Teil des Menschen. Analogie ist nicht Gleichheit. Die Handwerker mußten sich im Schweiße ihres Angesichts mühen. Die Schwerkraft forderte ihr Recht, wie sie es immer tun wird, wenn der »Himmel« des Geistes zuviel an sich reißt. Das gilt universal. Auch die Naturwissenschaft, dieser Himmel der Abstraktion, und ihr Maschinenzeitalter stießen an ihre menschlichen Grenzen, als ein Arzt es fertigbrachte, im britischen Oberhause zu verkünden, daß 23 tägliche Arbeitsstunden für Kinder nicht

gesundheitsschädigend seien; ebenso haben 500 Jahre, bevor dieser Doktor solchen Unsinn beglaubigte, die Bürger Europas die kanonischen Stunden für unsinnig im Hinblick auf die Arbeit des Handwerkers erklärt. Die mönchische Zeittafel war wohl gut für den Himmel, aber schädlich für den berufstätigen Menschen und den Bauern. Sie stellten sich auf die Seite des jungen Königs Heinrich VI. Der Mensch hatte für die Pferde zu sorgen und die Kühe zu melken. Sie mußten im Schweiße des Angesichtes sich mühen, sie mußten essen und schlafen. Diese Notwendigkeiten sind unser irdisches Teil und sie scheinen dem himmlischen Sang der Lerche leicht Hohn zu sprechen.

Schon der Gründer der Benediktiner-Regel hatte den Unterschied zwischen Erde und Himmel erkannt. Wenn er verlangte »ora et labora«, so mußte sowohl dem Himmel, wie der Erde gedient werden. Von da an mußten die Mönche für ihr nächtliches Beten mit der Gewährung einer besonderen Ruhestunde am Tag belohnt werden. Das Schläfchen am Tage ist die Gabe der Benediktiner an die menschliche Rasse. Die »Siesta«, wie dies in Spanien genannt wird, leitet sich her von der sechsten Tagesstunde, der dritten kanonischen Stunde »sext«, und sie ist eine Einrichtung der Benediktiner. Zwischen der sechsten und der neunten Stunde, irgendwo zwischen der Sext und None, durften sich die Mönche von ihrem himmlischen Psalmensingen in der Nacht erholen. An diesem schwächsten Punkte der Menschheit, dem natürlichen Schlafbedürfnis, brach die Zeittafel der Engelschöre zusammen. An diesem Punkte wurden die Stunden Sext und None in Bewegung gesetzt und wurden dehnbar. Der Heilige Benedikt erklärte, daß »mediante octava hora«, in der Mitte zwischen Sext und None, das Schläfchen am Platze sei. Durch diese Gesetzgebung wurde der Akzent von der sechsten und neunten Stunde wegverlegt. Die Sext und None waren kanonisch, aber »acht einhalb« war angenehmer: Die Einführung des Tagesschläfchens durch die Benediktiner deutete Jahrhunderte zuvor voraus auf den späteren Sieg des »Noon«, des Mittags, in dem irdischen Sinn der Essensstunde. So ist die None zum Noon, dem englischen Mittag, geworden.

Die Verselbständigung der säkularen Gemeinde wurde besiegelt, als die Städte in Petrarcas und Bocaccios Tagen lernten, in ihren Zunfthallen Glocken aufzuhängen, die die Stunden mechanisch einläuten konnten. Zu-

erst beobachteten diese Glockentürme noch den tatsächlichen Sonnenuntergang, und die älteste säkuläre Gemeindeuhr, die sich der Klosterzeit widersetzte, zählte 24 Stunden von einem wirklichen Sonnenuntergang zum nächsten. Man beachte: das Zählen dieses 24-Stundentages begann nicht um Mitternacht. Dafür bestanden zwei offensichtliche Gründe: die Nachtstunden konnten von dem einzelnen und seiner Familie in seiner Wohnung nicht beobachtet werden. Aber die Wohltat der Verkündung aller 24 Stunden vom Glockenturm der Stadt als eines öffentlichen Dienstes war ungeheuer. Zum zweiten war das Zählen von Abend zu Abend gute alttestamentliche Doktrin. Israels Zeiteinteilung zählt immer von Abend zu Abend. So begann die neue Zeiteinteilung. In Frankreich indessen wurde diese italienische 24-Stunden-Stadtuhr durch 12-Stunden-Rechnung ersetzt, und es scheint, daß in Frankreich nach 1370 die Mitternacht zum Ausgangspunkt der neuen Berechnung gemacht wurde.

Es interessiert vielleicht zu hören, daß in Basel bis heute die Stadtuhr um Mitternacht eins und um ein Uhr zwei schlägt und uns so an die Tatsache erinnert, daß in den kanonischen Stunden die Prime bis heute wie immer den Beginn der ganzen Reihe aller Stunden bedeutet. So bedeutet sie ursprünglich nicht die Vollendung, sondern den Anfang der ersten kanonischen Frist. Von dieser Glocke in Basel sagen die anderen Schweizer mit Recht: »Die Basler sind ein ganzes Jahrhundert hinter uns zurück, aber uns um eine Stunde voraus.« Das ist wörtlich richtig; denn diese kanonische Zählung ist um ein Jahrhundert veraltet. Aber es erscheint für alle Zeiten bedeutungsvoll, die Mitternacht als des säkulären Menschen »Prime« zu behandeln. Außerhalb Basels ist dieser letzte Einfluß der kanonischen Stunden verschwunden.

Mitternacht ist nun um zwölf, um zwölf Uhr am Tage ist Mittag. Des Himmels Gebets-None (15 Uhr) ist zur Stunde des irdischen Mittagsmahles – »Noon« – geworden, und wir leben nun unseren 24-Stunden-Tag als eine Abstraktion von Mitternacht zu Mitternacht. Sowohl Himmel und Erde haben ihre Gewalt über unser Leben eingebüßt, und die Götter der Menschen sind der Wecker und die Fahrplanzeit. Dies ist die Stunde ohne Schöpfer und Schöpfung. – Wir leben konventionell. Ich glaube, diese Geschichte enthält eine Moral für die Zukunft, das mönchische Getue mit der Ewigkeit hatte jeden Tag in das volle Licht des Absoluten gerückt. Die Welt hat diese Übertreibung nicht geduldet. Wenn vor Gott tausend Jahre wie ein Tag sind, so bedeutet das für uns noch nicht, daß auch wir einen Tag wie tausend Jahre behandeln können. In

anderen Worten: Kirchlichkeit oder genauer Mönchstum kam zum Ende, weil die Geschichte die wirklichen Zeiten unseres Geschlechts, die Jahrhunderte und Generationen, über den engen Rhythmus eines 24-Stunden-Tages hinauslebt. Es kann niemals mehr die Zukunftsaufgabe der Menschheit sein, die Geheimnisse der Aeonen in 24 Stunden zu bannen. Wenn ich hier meine eigene Überzeugung aussprechen darf: Jahrzehnte, Generationen, Zeitspannen von fünf, sieben, zehn oder fünfzehn Jahren müssen erfahren und gepflegt werden wie jene Einheiten von drei mal zwanzig und zehn Jahren, wie sie Lincolns berühmte Rede noch zitieren konnte. Das wahre Mysterium der Zeit wird dann gefunden werden, nicht durch Analogien zwischen Tag und Jahrtausend, sondern durch geduldiges Vernieten von Jahren und Generationen. Ich glaube an den Pluralismus. Wir bedürfen des Überkreuzens von vielen Zeitrhythmen. Unser Magen und unser Bewußtsein antwortet einem 24-Stunden-Rhythmus. Unsere veredelten Leidenschaften, wie die Liebe von Mann und Frau, von Veteranen und Sekten beherrschen Zeitspannen von 25, 30 oder 40 Jahren. Der 24-Stunden-Tag, die Woche, der Monat und das Jahr sollten nicht die Sphären größerer Umwälzungen verdunkeln. Die Chronologie der Familienfolge, der Kriegs- und Friedenszeiten, ist durch die Häresie vernichtet worden, daß die mechanische Uhrzeit alles enthülle, was in der Zeit, durch die Zeit und durch Zeitbestimmung gelebt werden müsse. Dieser mächtige Staat verlor 1952 beinahe seinen Platz auf dem Erdball, weil er etwa ein Jahr lang mechanisch auf die Wahl des neuen Präsidenten wartete und in der »gegenwärtigen Zeit« die höhere Sphäre leugnete, in der die Vereinigten Staaten sich bewegen und ihre Handlungen zeitlich bestimmen müssen. Wenn diese Absurdität unserer Verfassung erwähnt wird, dann lachen die Leute. Sie weisen sie achselzuckend als komisch von sich. »Aber während dieses schmutzige Kleid des Verfalls uns gänzlich umhüllt, können wir's nicht hören.« Was nicht hören? »Da ist nicht das kleinste Gestirn, das du erblickst, das nicht in dieser Bewegung wie ein Engel singt . . . solch Harmonie ist in uns sterblichen Seelen.« Das sagt Shakespeare im »Kaufmann von Venedig«.

III

Dies führt uns zu dem letzten Teil unserer Frage. Offensichtlich werden uns ihr Thema und Inhalt durch das Ergebnis unserer Versuche, die zeitbessernden Tage der Vergangenheit zu finden, aufgezwungen. Da war der Kalender des geistigen Fortschritts, daß Jahr für Jahr bessere Gedichte geschrieben werden sollten; der Wert der Sonette des Dichters erhöhte sich beständig. Aus diesem Glauben an die Genies entsprang die Idee des technischen, des wissenschaftlichen Fortschritts, und er hat die Zeit von Jahr zu Jahr beschleunigt bis zur Hochfrequenzgeschwindigkeit am Ende. (Näheres zu diesem Wandel in »Des Christen Zukunft«, 1955.) Da war der Universitätskalender des geistigen Wachstums eines Zeitkörpers, der die Geburt der nächsten Generation zustande bringen sollte. Da war der Versuch, jeden Tag zu bessern, dadurch, daß man in den kanonischen Stunden den Himmel auf die Erde brachte.

Indem die Mönchs- und Nonnenklöster jeden in der gleichen Weise in einer Lebensart schulten, als ob ein Tag die Ewigkeit verkörpere, verkörperte das eine Jahr der Liturgie das ganze Leben Christi und seiner Kirche. Jeder Mönch versuchte diese Analogie zu leben, und zugleich wurde die Laienschaft überredet, in ungefähr den Mönchen zu folgen. Diese Vermönchlichung der Laienschaft hatte sich um 1300 überboten. Mit dem Stadtturm, dem 24-Stunden-Tag, in der Proklamation einer eigenen Zeit der weltlichen Gemeinde zerbarst die franziskanische und dominikanische Utopie des »Jeder ein Mönch«. Was Boccaccio in der italienischen Geschichte bedeutete, bezeichnete der feste, unbewegliche Ausdruck »Mittag« für 12 Uhr in England. Darin kam die Erde zu ihrem eigenen irdischen Gesetz. Wir können es die »Wiedervernatürlichung des Menschen« nennen. Und das meint Shakespeare mit »Natur«. Es bezeichnet ausschließlich den Teil der Schöpfung, der jeden Tag derselbe bleibt. Dieser Begriff der Natur war ganz neu. Shakespeares Begriff der Natur ist nicht der der scholastischen Theologen, die Welt von Kühen mit zwei Köpfen, von Feen und der gefallenen Natur des Menschen. Nein, jetzt ist sie ein Teil der Wirklichkeit, die unter dem Menschen steht, die unter seine Gesetze gebracht ist. In dem 24-Stunden-Tag wurde der Erde der ihr zugehörige Rang innerhalb der Sphären wieder zuerkannt. Sie war nun ohne Analogie zum Himmel, sie folgte dem Gesetze der Schwerkraft. So

haben wir unser Industriesystem aufgebaut; doch bleibt zu sehen und zu untersuchen, wo die Grenzen dieser einen, der irdischen Sphäre, gezogen werden sollten.

Denn das Rätsel der Zeit ist ja nicht aufgehoben. Es soll nun nur in andere Sphären der Geschichte, Biographie und Handlung verlagert werden. Das haben die Weisen getan; Goethe, Van Gogh, Blake haben trächtige Zeit gelebt. Aber ihre Lebensweise ist gehemmt worden durch die »Natur-Vergötzung« der Aufklärung. Und so haben wir jetzt die Sphäre der 24-Stunden und des Sonnenjahres, und die Handelskammer scheint unsere Zeittafel zu regieren. Die Versuche Goethes und Van Goghs stacheln die Massen nicht so auf, wie sie sollten. In deren Zeittafeln herrschen die Räume über die Zeiten wie in der Physik. Der Erfolg ist tote, verschwendete, übereilte Zeit. Die Fülle der Zeit ist verschwunden. Die Menschheit dieses Kontinents scheint gelähmt in ihrem Verhältnis zur Zeit. Wir bringen es nicht mehr fertig, aus wirklicher Überzeugung neue zeitbessernde Tage auszuwählen. Das moderne Weihnachten und sogar Mutter- und Vatertag sind zu »geschäftsbessernden« Tagen geworden. Die Zeit bessert sich wirklich nicht. Es bedarf mehr als der Proklamation einer Woche der Bewahrung (»Conservation-Week« heißt diese Woche jährlich) durch die Regierung, um die Hilfsmittel unserer Lebenszeiten zu bewahren, um hohe Tage zu schaffen, die Vollmacht haben über geringere. Dazu muß der zeitbessernde Tag hoch über jedem anderen stehen. Ein trauriges Beispiel ist der Tag des Waffenstillstandes. Er gleicht heute dem Stumpf eines mächtigen Baumes, dessen Bedeutung der Zweite Weltkrieg vernichtet hat. Dieser Waffenstillstandstag von 1918 durfte weder sterben, noch wurde er ehrenvoll beerdigt oder durch irgendeinen Erinnerungstag des letzten Krieges ersetzt. Und dieser Zweite Weltkrieg hat alle Kennzeichen eines untermenschlichen Schreckens. Zunächst einmal wird er nur durch eine Zahl bezeichnet; er heißt nur der zweite. Bezifferte Tatsachen können nicht enthüllt werden, und sie können nicht erlöst werden, weil bezifferte Dinge ohne das namengebende Wort sind, das allein ewiges Leben schafft. Dieser Zweite Weltkrieg ist auch »Krieg des Überlebens« genannt worden. Dies ist eine darwinistische Formel, die dem Ereignis eine Anrede verweigert. Geschehnisse des Dschungels können nicht befriedet werden. Wenn man ein Ereignis einen Krieg des Überlebens nennt, darf man sich

nicht beklagen, wenn auf ihn kein Friedensvertrag folgt. Denn in einem Friedensvertrag müssen die zwei Sprachen der kriegführenden Parteien zu einer vereinigt werden. Mit dem Krieg des Überlebens bleibt eine Seite allein bei sich. Mit dem »Kapitalistischen Kriege« sind die Bolschewiken allein mit ihrer Ideologie. Es bedarf eines geisterfüllten Gegners, um einen geisterfüllten Frieden zu schließen. Ein Frieden muß wenigstens zweisprachig sein.

»Zweiter Weltkrieg«, »Krieg des Überlebens« — diese Bezeichnungen sind untermenschlich. Eine dritte ist weniger untermenschlich als entmutigend. Churchill hat den Krieg den »unnötigen« genannt. Das ist ganz und gar negative Theologie. Der Zweite Weltkrieg hat die Kindischkeit und Spielerischkeit der Generation in den zwanziger Jahren dieses Jahrhunderts bloßgestellt. Seine unnötige Zerstörung hat eine »anti-kalendarische Lage« geschaffen. Zeitzerstörende Tage lasten auf allen, die so kindisch wie vor dreißig Jahren geblieben sind und fatalistisch auf einen dritten Weltkrieg warten. Dieser dritte Weltkrieg wird sicherlich nicht ein Krieg des Überlebens, sondern des Untergangs sein, nicht ein unnötiger, sondern ein unbeabsichtigter, nicht ein zweiter Weltkrieg, sondern der Selbstmord der weißen Rasse. Die Menschen haben die Herrschaft über die Zeit verloren. Sie folgen den Kern-Physikern in ein Raum-Zeit-Kontinuum. Aber freie Menschen sollten in einem zeitbessernden Diskontinuum leben, das sich auch über den Raum erhebt. Dieses ganze zeitverschlechternde Absinken zeigt sich deutlich in dem Schicksal des Waffenstillstandstages, wie er zwischen Leben und Tod, Frieden und Krieg, Erinnerung und Vergessenheit schwebt.

Wieder wende ich mich zu unserer Heilung zu Shakespeare. Lassen Sie mich in einem frohen Tone enden, indem ich Ihnen eine der größten und doch am wenigsten bekannten Schöpfungen eines zeitbessernden Tages vor Augen stelle. Er ist so wundervoll beschaffen, daß ich ihn am liebsten ohne ein weiteres Kommentar vor Sie stellte. Heute aber soll Shakespeare das letzte Wort behalten, weil er das erste hatte. So muß ich meine Erklärung vor das Zitat setzen. Wir haben alle Tage erlebt, an denen Vergangenheit und Zukunft durch unseres eigenen Lebens plötzliche Konzentration zur größten Transparenz erleuchtet werden. Der Kalender des eigenen Lebens erhält seine Gestalt durch unvorhersagbare, aber erharrte

große Tage. Der 24-Stunden-Tag, was ist er im Vergleich zu dem wahrhaft unerwarteten Tage, an dem Kolumbus Amerika entdeckte, oder an dem wir unser Geschick erfuhren? In solchen einzigartigen Augenblicken persönlicher Entscheidung wirkt alle diese Kalenderbetrachtung wie ein bloßes Kinderspiel. Aber woher bekommen wir die Klarheit, den Einblick, die richtige Form, auf die Kolumbus-Tage unseres Lebens zu achten, die säkularen Tage von Gottes Geschichte mit uns Menschen zu feiern? Im wirklichen Leben müssen sie unvorhersagbar bleiben, und doch müssen sie als zeitbessernde Tage gefeiert und geehrt werden. Als ich meinen eigenen Vater und meinen Schwiegervater selber beerdigen mußte, konnten mir die bisher üblichen Formen nichts sagen. Jede Liebesgeschichte ist ohne Klischee, oder sollte es sein.

Dafür hat Shakespeare ein großes Beispiel hinterlassen. Das höchste liturgische Wunder des gesamten Kirchenkalenders ist die Liturgie des Sonnabends zwischen Karfreitag und Ostern. Dabei dürfte ziemlich unbekannt sein, daß an diesem Sonnabend die Trennung von Welt und Kirche wegfällt. »O, glückliche Schuld, die solch einen Erlöser erfand!« singt der Priester. So ist an diesem Tag die Trennung zwischen Sünder und Heiligem gefallen, und in diesem Gefühl allgemeinster Geltung wird die Osternacht als die Nacht der Nächte begrüßt. Siebenmal wird von dieser Nacht ausgesagt, daß ein Wunder nach dem anderen stattfinden solle. Adam und Eva versöhnen sich, Israel verläßt Ägypten, Juden und Arier vereinen sich, und das alte Israel – das ist der Höhepunkt – ist zur bestimmten Stunde eins mit dem neuen Israel. Auf diesem Erbe des großen Ostersonnabends – »o vere beata nox« ertönt in Abwandlung achtmal – hat Shakespeare aufgebaut. Shakespeares »Kaufmann von Venedig« öffnet die greuliche Kluft zwischen Juden und Christen. Aber am Ende bedeutet das für Lorenzo und Jessica, die jüngere Generation, wie es auch im »Sturm« und »Wintermärchen« anmutig zugestanden wird, die Erfüllung der Harmonie über die Kluft zwischen den Älteren hinweg. Eben diese beiden Liebenden, Lorenzo und Jessica, beherrschen den fünften Akt des »Kaufmanns von Venedig«, und ich möchte in Ihnen die Erinnerung an die unübertrefflichen Zeilen von der Sphärenmusik im süßen Mondlicht beschwören. Soweit erinnern Sie sich alle wohl. Aber die schönen Worte Lorenzos und Jessicas am Tag ihrer Erfüllung, ihrem »zeitvollendenden

Tag«, stammen doch aus einem größeren Kalender. Siebenmal preisen sie diese Nacht, und diese Segensworte sind eine meisterhafte Übersetzung der großen Sonnabendliturgie der Osterwoche in das Säkulare.

Lorenzo: Der Mond scheint hell: in solcher Nacht wie diese,
da linde Luft die Bäume schmeichelnd küßte
und sie nicht rauschen ließ, in solcher Nacht
erstieg wohl Troilus die Mauern Trojas
und seufzte seine Seele zu den Zelten
der Griechen hin, wo seine Cressida
die Nacht im Schlummer lag.

Jessica: In solcher Nacht
schlüpft' überm Taue Thisbe furchtsam hin
und sah des Löwen Schatten eh' als ihn
und lief erschrocken weg.

Lorenzo: In solcher Nacht
stand Dido, eine Weid' in ihrer Hand,
am wilden Strand und winkte ihrem Liebsten
zur Rückkehr nach Karthago.

Jessica: In solcher Nacht
las einst Medea jene Zauberkräuter,
den Aeson zu verjüngen.

Lorenzo: In solcher Nacht
stahl Jessica sich von dem reichen Juden
und lief mit einem ausgelaß'nen Liebsten
bis Belmont von Venedig.

Jessica: In solcher Nacht
schwor ihr Lorenzo, jung und zärtlich, Liebe
und stahl ihr Herz mit manchem Treugelübd',
wovon nicht eines echt war.

Lorenzo: In solcher Nacht
verleumdete die art'ge Jessica,
wie eine kleine Schelmin, ihren Liebsten,
und er vergab ihr.

Von Anfang an, als ich diese Analogie entdeckte, schien mir unmöglich, daran zu zweifeln, daß die beständig wiederkehrende Formel: »diese Nacht« des großen Sonnabends die beständige Wiederholung von »diese Nacht« im »Kaufmann von Venedig« eingegeben hat. Die Liturgie hat nicht eine Nachahmung veranlaßt – das bitte ich wohl zu bedenken, sondern sie hat als Eingebung, als großes Modell gewirkt. Der unermüdliche

Abel Lefranc hat dies wohl bewiesen (in seinem großartigen »Sous la masque de Shakespeare«). Die zeitbessernden Tage unseres Lebens –, wir können sie noch immer erleben, feiern, verherrlichen, wie es Shakespeare uns nahezulegen scheint, im Lichte des größten Tages aller Tage: »Seht das Wunder der Zeit / durch Gottes Opfer vollendet.« Und in diesem Lichte wird unsere Zunge ihre eigene Hymne anstimmen, an unseren zeitbessernden Tagen.

Den Weg, den Shakespeares Genie durch die Liturgie geführt wurde, kann jeder Mensch von Geschmack am besten selbst auskosten. Aber auch der Verlust, der bei jeder bloß »poetischen« Übersetzung der Heiligen Schrift eintritt, wird hier deutlich. In der Liturgie ist es siebenmal wirklich ein und dieselbe Nacht, während in ihrem Widerschein bei Shakespeare die Aufzählung von sieben Nächten künstlich aufgebaut ist. Es mußten nach der liturgischen Weise sieben sein, aber die weltlichen Traditionen konnten nicht wirklich vereinheitlicht werden, während z. B. das jüdische Passahfest und das christliche Ostern alle aufeinander zuführen.

Vergleichen Sie selbst! Dann lassen Sie den mächtigen »Kalender« Sie in Ihr religiöses, poetisches und akademisches Leben begleiten! Dann soll wie Ezechiels Cherub der Kalender bei Ihnen sein als ein Plural, ein himmlischer Plural, geformt nach Himmel und Erde, nach Zeiten und Orten, unausweichlich, unerbittlich, aber sich gegenseitig erklärend. Mögen Sie in diesem Spektrum der Zeiten zu dem vollendeten Regenbogen Ihrer eigenen dauernden Zeitlichkeit gelangen! Ich habe meinen eigenen Glauben aufgebaut auf das Wort bei Lukas, wo der Herr die Mehrheit von »mehr als einem Kalender« einsetzt. Seltsam ist, daß die erste freie Wahl, die uns Christus anbietet, die der Kalender betrifft und daß ebenso dieser Pluralismus geeignet ist, den modernen monistischen Menschen zu verwundern. Wenn Sie, aus dieser Überraschung heraus, zweifeln, ob Shakespeare selbst sich dieser Vorgänge zwischen dem heiligen und dem lyrischen Kalender bewußt war, die er uns vor Augen stellt, lesen Sie Imogens Ausbruch (Cymbeline). Sie nennt ihres Liebhabers Sonette »ganz zur Häresie gewordene Bibelstellen«. Shakespeare, der Dichter der Sonette, wußte nur zu gut, daß himmlische und irdische Liebe unaufhörlich einander aus den gegenseitigen Kalendern borgen.

Und so soll es bis ans Ende der Welt sein.

PROMETHEUS

SINNDEUTUNG DER ZEIT

Georg Siegmund

Uns Söhnen einer aufgeklärten Zeit bietet der Vulkan Ätna ein grandioses Naturschauspiel: an Siziliens Ostküste erhebt er sein Haupt mehr als dreitausenddreihundert Meter über den Meeresspiegel; im Winter sind seine oberen Lagen mit Schnee bedeckt. Sehen wir seinem Hauptkrater, der von zweihundert Nebenkratern umgeben ist, Rauchwolken entsteigen, so denken wir mit Schaudern daran, daß dieser Vulkan seit der Antike achtzigmal Feuer und Lava ausgespien hat. Dem altgriechischen Tragiker Aischylos, der selber eine Reise nach dem griechischen Westen unternommen und das Bergmassiv des Ätna gesehen hatte, lebte der Berg in mythischer Weise. Der antike Mensch glaubte, daß des Empörers Prometheus Bruder, der hunderthändige Typhon, unter dem Ätna hingestreckt von Zeit zu Zeit seiner hilflosen Wut Luft mache. Vom »Gefesselten Prometheus« des Aischylos erfahren wir, daß auch Typhon wider alle Götter aufgestanden war, »Grauen blasend aus dem Schreckensmund, lähmenden Glast aus seinen Augen sprühend«, um alle Macht des Zeus grimmig niederzureißen. Doch des höchsten Gottes Blitz habe ihn niedergestreckt; nun liege sein Riesenleib unter der Wucht des Bergmassivs gepreßt, nahe der Küste, wo sich das Meer zur Straße von Messina verengt. Selbst in dem durch des Zeus Blitz versengten Titanen koche noch der Groll in Siedehitze; schon komme er in Feuerströmen hervor. Einmal aber werde er ausbrechen und die gesegnete Au des ganzen Landes vernichten.

Alle Mythen mit ihren episch breiten und bunten Berichten bleiben uns in ihrem eigentlichen Wesen so lange unverstanden, als wir in ihnen lediglich das Spiel einer freischaffenden ungebundenen Phantasie bewundern, nicht aber in ihnen »überlieferte Verdichtung uralter Erfahrungen des Menschen mit sich selbst und seinem Dasein in der Welt« (Weinstock) sehen, die wir nur dann verstehen können, wenn wir uns selbst nach ähnlichen Erfahrungen befragen. Nur wer von sich selbst her das Leid uner-

träglich werdender innerer Spannung kennt, auch ihre Entladung in wilder Empörung, die wie eine Naturmacht alles, was sich ihr in den Weg stellt, niederbricht, begreift, wie solche Erfahrungen ins naturhaft Gigantische »eingebildet« werden können. Nur dann wird solche Projektion des menschlichen Innern in die Natur verständlich, wenn der antike Mensch von sich selber her die elementar sprengende Kraft wilder Empörung kannte. Dazu genügt nicht gelegentlicher, schnell wieder verrauchender Ärger; dazu bedarf es eines Verletztseins im Innersten, eines bebenden Zornes, der sich hilflos in den Fesseln der Kreatur windet und seinen Fluch gegen die Götter hinausschreit. So allein wird die vom menschlichen Eigenleben her vorgenommene Sinnfüllung der Naturerscheinung »Vulkan« begreiflich. Wie zerreißend muß der antike Mensch unter der Last ungeheurer Spannung gelitten haben, bis in ihm der Zorn aufkochte, er sich an den Höchsten im Himmel wandte und ihn des Unrechts am Menschengeschlechte anklagte, so daß sich dieses Erlebnis zum mythischen Bilde des unter dem Ätna gefesselten Titanen ausweiten konnte.

»Titanen« sind keine Götter, die in paradiesisch müheloser Welt leben; ihre Taten sind Leistungen eines bis zum äußersten angespannten Wollens, aus Anstrengung geboren, während dem Zeus »willig die Welt gehorcht, ... gefügig dem mächtigen Willen« (Kleanthes). Eben weil Titanen ihre Leistungen nur durch unsäglich anstrengende Mühe vollbringen, sind sie für Widerstände empfindlich, neigen dazu, diese bitter als Unrecht zu deuten, bis sich ihr zurückgestauter Tätigkeitsdrang in aktiver Empörung entlädt. Somit sind Titanen Söhne der Erde; die Neigung zu frevelnder Grenzüberschreitung ist ihnen allen gemein. Sie sind — so würden wir heute sagen — »Übermenschen«, Idealbilder, in denen der Mensch sich selbst vergrößert und idealisiert anschaut.

Wie gründlich mißverstanden hatte doch der Neuhumanismus das Wesen des griechischen Menschen, in den er seinen eigenen Traum »ungetrübter Harmonie« (Hegel), den Frieden stiller Größe und edler Einfalt, heiterer Schönheit und Sinnenfreude zurückverlegte. Selbst ein sonst so schwerbeweglicher Denker wie Hegel ließ sich unter dem Einfluß dieses Traumbildes seinerzeit zu einem Hymnus auf das griechische Wesen hinreißen. Er glaubte, daß der Seele, die noch Gefühl für menschliche Schönheit und Größe hat, von hier »das Bild eines Genius der Völker, eines Sohnes des

Glücks, der Freiheit und Zöglings der schönen Phantasie« entgegenstrahle. Nein, die Wirklichkeit des griechischen Menschen war eine andere. Er seufzte nicht anders als wir unter dem Druck von Unsicherheit, Zwiespältigkeit, Enttäuschung und Verbitterung. Daran, daß er nie in freventlichem Leichtsinn den tragischen Untergrund des Lebens vergesse, sollten ihn die jährlich mit kultischer Feierlichkeit aufgeführten Tragödien ermahnen.

Erst dann tritt die Bedeutung der Titanen und des ihnen zugeschriebenen Werkes ins rechte Licht, wenn man sie absetzt von dem Glauben an die Götter, wie wir ihn bei den Homerischen Menschen finden. Noch wagt es dieser Mensch nicht, sich für den Urheber der eigenen Entscheidungen zu halten. Hat er nach Überlegung einen Entschluß gefaßt, so glaubt er, dieser sei ihm von den Göttern eingegeben. Wo immer ein Mensch mehr leistet oder sagt, als man nach seinem bisherigen Verhalten erwarten konnte, wird dies von Homer auf das Eingreifen eines Gottes zurückgeführt. Dem Homerischen Menschen fehlte das Selbstbewußtsein in dem Sinne, daß er es nicht wagte, sich selbst als Ursprung seiner Gedanken und Entschlüsse anzusehen. Mit der Ausbildung eines neuen eigenen Selbst-Bewußtseins mußte die »natürliche« Stellung zu den Göttern in eine Krise geraten, in dem Maße verlorengehen, in dem sich der Mensch seines geistigen Selbst bewußt wurde.

Im Zusammenhang mit der Gewinnung eines geistigen Selbstbewußtseins erfolgte eine Verfeinerung des Rechtsgefühls der Gottheit gegenüber. Hatte der schlicht seinen Göttern ergebene Mensch von diesen alles ohne Reflexion hingenommen, so gewinnt der Mensch des gesteigerten Selbstbewußtseins auch ein Bewußtsein von dem, was ihm von den Göttern zukommt. Damit wächst seine Verletzlichkeit von seiten der Götter. Hatte er sich zwar schon in etwa vom alten Glauben, von den Göttern bestimmt zu sein, frei gemacht, so doch noch nicht so weit, daß er diese nicht für Widerwärtiges, das ihm zustieß, verantwortlich gemacht hätte.

Mit der Ausbildung des Rechtsgefühls hängt auch das wachsende Befremden des zum Selbstdenken ansetzenden Menschen über das Menschlich-Allzumenschliche der Göttergestalten in den alten Göttergeschichten zusammen. Ein für das Erhabene und Heilige gereinigtes Gefühl bemängelt

die anthropomorphen und unwürdigen Züge, welche die Götter tragen. Dadurch empfängt die kritische Besinnung über das wahre Wesen der Gottheit einen entscheidenden Impuls. Bereits die ersten Denker, deren Namen uns überliefert sind, haben sich um eine solche Vergeistigung des Gottesbegriffes bemüht. Zwar hat die moderne Interpretation der Vorsokratiker die theologische Seite ihres Denkens lange vernachlässigt, doch hat kürzlich ein so anerkannter Forscher wie Werner Jaeger »Die Theologie der frühen griechischen Denker« zum besonderen Thema gemacht, wobei er Heraklits Ausspruch »Tretet ein, auch hier sind Götter!« zum methodischen Leitmotiv seiner Analysen wählte.

Wie die Krisis des alten Götterglaubens einerseits das Bemühen um eine neue Einholung der Gottheit durch das eigene Denken in Gang setzt, so resultiert anderseits daraus eine keck frivole Lösung vom Glauben überhaupt, ein selbstgefälliges, auf die eigene Vernunft pochendes Ableugnen der Götter. Erschreckt über die Bedrohung der geistigen Basis, auf der die Polis steht, versuchen die Hüter des Alten die Ausbrechenden wegen »Gottlosigkeit« (Asebeia) vor Gericht zu ziehen. Betont erheben die Sophisten zum ersten Male den Menschen zum »Maße aller Dinge, der seienden, daß sie sind, der nichtseienden, daß sie nicht sind«. Der Zeiterscheinung der Asebeia wie der sophistischen Absolutsetzung des menschlichen Verstandes entgegenzuwirken, wird Platon als wesentlich ihm zugefallene Aufgabe betrachten.

In dem Prozeß der geistigen Selbstgewinnung des griechischen Menschen stellen die Titanen die Wegbereiter dar. Waren die Menschen zuvor »Träumer und stumpfen Sinnes«, so werden sie durch der Titanen Taten ihrer selbst bewußt und »des Geistes mächtig« (Aischylos).

Trotz seiner Fesselung pocht noch Prometheus auf seine Leistung:

»Hört lieber, was den Sterblichen
An Leiden ward, eh' ich die Kindischen zuerst
Das Denken lehrt' und sie begabte mit Vernunft.
Nicht um die Menschen zu verhöhnen, sag' ich dies!
Jedoch um kundzutun, mit wieviel Freundlichkeit
Ich sie bedacht'. Sehende, sahen sie umsonst,
Hörende, hörten sie doch nicht. Den Schemen gleich
Der Träume trieben sie's ihr langes Leben hin,
Ziellos und wirr . . .«

Prometheus weckte in den Menschen den »Geist«; damit überhaupt erst gewannen sie eine feste Wirklichkeit ihrer selbst wie der Welt. Ohne Geist ist der Mensch ein schwankendes Traumbild, ohne ihn hat er keine Welt. Erst wenn er nicht mehr in jedem Sinneseindruck aufgeht, jedem Einfall nachgibt, gewinnt er ein über dem Augenblick stehendes Selbst; erst dann sieht er wirklich, nicht nur mit den Sinnen, sondern auch mit seinem Verstand.

Was die Titanen den Menschen bringen, ist nicht bloß »Technik« als Mittel und Hilfe besserer Lebensführung, sondern durch und mit der Technik zuallererst das geistige Zu-sich-Kommen des Menschen, der vordem als unerweckter Träumer dahinlebte. Erst durch diese Erweckung, die Hand in Hand geht mit der Erfindung und Anwendung technischer Hilfsmittel, vor allem des Feuers, wird das Leben des Menschen zu einem selbstgeführten, zu einer vita humana. Möglich wird die Erhebung nur um den Preis unsäglicher Anstrengung, durch Arbeit, die nicht nachläßt. Darum ist von Typhon und seiner Brut als den »Hunderthändigen« die Rede. Die Titanen können ruhig und unauffällig arbeiten, aber immer wohnt in ihnen ein unbändiger Drang nach vorwärts, der sich bei Widerständen leicht bis zur Raserei entzündet. Denn die Elemente verweigern sich, sträuben sich lange, bis sie sich dem Menschen ergeben. Mit gewaltiger Mühe muß er sie bezwingen. Als erste schieden die Schmiede aus der Daseinsganzheit, vielfach aus der Sippe aus, um sich ganz auf sich selber zu stellen.

»Der Schmied ist der Überlister – die Intelligenz des Prometheus ist der ins Göttliche erhobene Schmiedeverstand. Prometheus ist es, der als treibende und verführende mythische Kraft hinter der abendländischen Entwicklung der letzten Jahrhunderte steht. Wenn man auf Atlas blickt, der mit gewaltsam hervorgepreßten Muskeln die Säulen des Himmels trägt, so begreift man die Anstrengung als titanischen Wesenszug. Das Titanische ist in jeder seiner Formen mit Lasten beladen und kann sich nur behaupten, indem es sich dagegen stemmt. Die titanische Mühsal ist immer Leid – weshalb denn der technische Mensch zugleich Schmerzensträger und Willensgigant ist. Das Elend, das die technische Entwicklung gebracht hat, ist ebenso im Titanismus angelegt wie der Voluntarismus, die Leidenschaft, die entschwundene Präsenz des Göttlichen herbeizu-

zwingen, das Paradies durch Kampf und Organisation heranzuführen« (Gerhard Nebel).

Friedlos quälen sich die Titanen ab, das zu erreichen, was die seligen Götter droben ohne Mühe, für immer und in Fülle besitzen. Doch nimmt der Besitz des von ihnen Erreichten nie die Sicherheit der Olympier an. Im Gegenteil, das Erreichte gewinnt eine Art Selbständigkeit, zwingt zur Weiterarbeit, in die nie endende Mühe des Sisyphos hinein. In dieser Lage kann man es begreifen, daß die Geplagten bei unerwarteten Widerständen, beim Niederzucken des Blitzes, der das aufgebaute Werk vernichtet, bei Zerstörung ihres Werkes durch Wasser oder andere Naturgewalten, die Mißgunst der Gottheit wittern, die voller Neid nach dem von Menschen Geschaffenen langen, um es wieder zu vertilgen. Dagegen lodert die Flamme der Empörung derer auf, die sich um den Preis ihres Schweißes betrogen sehen. Aus dieser seelischen Situation ist der Mythos von Prometheus entstanden. Doch ist es erst Aischylos gewesen, der durch seine Dichtung Prometheus zu der ungeheuren Gestalt des Kämpfers gegen die Allmacht des Zeus, als den ihn die Weltliteratur kennt, gemacht hat, worauf Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff hinweist.

Durch Prometheus ist, was man äußere Zivilisation nennt, in Gang gebracht. Wohnten die Sterblichen zuvor wie die Ameisen in Erdlöchern, so lernten sie durch ihn den Häuserbau. Für sie erfand Prometheus die Schrift, die Zahlen, die Berechnung der Jahreszeiten, die Verarbeitung der Metalle und die Heilkunst. Er brachte ihnen die Musen, die wie eine pflegliche Mutter sie an alles erinnerten. Als erster zwang er wilde Tiere unters Joch, daß sie dem Menschen die schwersten Mühen abnähmen; er schirrte das Pferd an den Wagen, ließ des Schiffers Fahrzeug vom Wind durch die Segel antreiben. Immer wieder werden diese Werke als »ungeheuer« gepriesen.

Daß zu den Geschenken des Prometheus an die Menschheit auch die Mantik gehört, wird ausdrücklich betont. Er unterrichtete die Menschen in der Kunst, aus Traum, Vogelflug, Eingeweiden und Opferflamme Gunst und Ungunst der Götter wie die Zukunft zu deuten.

Voll Stolz vermag der »Gefesselte Prometheus« seine Selbstverteidigung in dem Worte zusammenzufassen: »Von mir, Prometheus, kommt den Menschen alle Kunst.«

Offen gesteht Prometheus, das Feuer gestohlen zu haben – doch zum Besten der Menschen. Mit dem von Zeus gesandten Hermes beginnt er zu streiten und ruft ihm schließlich zu: »Ganz haß' ich all und jeden Gott, so viel, zum Dank für Gutes, Übeltun an mir!« Doch übersteigert sich sein Stolz noch nicht zum absoluten Hochmut. Neigt er auch zur Maßlosigkeit, so pocht er doch auf sein Recht. Auch dem kleinlichen Zeus gegenüber, der keineswegs als Verkörperung des Prinzipes des Rechtes erscheint, vermag er eben unter Berufung auf die Gerechtigkeit in seinem Stolz zu verharren; denn auch Zeus ist im Unrecht. Wenn es im nicht erhaltenen dritten Teil der Trilogie des Aischylos zu gegenseitigem Entgegenkommen und Aussöhnung kommt, stellt diese Tatsache unter Beweis, daß mit dem Zeus der Dichtung noch nicht die Transzendenz des absolut Heiligen erreicht ist, wie sich anderseits die Empörung des Prometheus nicht zu einem metaphysischen Hochmut um jeden Preis versteift. Statt sich im Stolz zu verhärten, geben beide Teile nach. Der letzte und tiefste Sinn der Tragödie war nach des Dichters Absicht, vor der Hybris zu warnen. So ist der Prometheus des Aischylos noch nicht der unbedingte Empörer; freilich ist damit die Linie angegeben, auf der im Abendlande die prometheische Auflehnung bis zur vollendeten metaphysischen Revolution fortschreiten wird.

Die geistige Wende, welche zum deutschen Idealismus hinführte, erweckte von vielen Seiten her die mythische Gestalt des Prometheus zu neuem Leben. Seit Shaftesbury den Dichter als den anderen Schöpfer, als wahren Prometheus unter Jupiter bezeichnet hatte, wird Prometheus immer wieder Symbol des Dichter-Genius, der sich gottgleich dünkt. Das Hochgefühl der Geniezeit findet darin den einzig angepaßten Ausdruck. Der »Spiritus Creator«, der »Schöpfer Geist«, dem das gläubige Mittelalter seine Hymnen gesungen hatte, ist zum »esprit créateur«, dem Herzpunkt des genialischen Menschen geworden, der von göttlichen Impulsen zur Titanen-Tat befeuert wird. »Das Promotheussymbol« – sagt Walzel – »barg in sich den Anspruch, daß der Dichter sich nicht nur die schaffende Kraft Gottes anmaße, daß er vielmehr in stolzem Gegensatz zu Gott sich als eine ebenbürtige Kraft fühlen, daß er aber auch unter diesem Gegensatz leiden könne.«

Nach ausdrücklichem Bekenntnis Goethes war es das Erwachen des Selbst-

bewußtseins als produktiven Dichters, was in ihm zugleich den Willen weckte, sich selbst ganz allein angehören zu wollen, Fremdes abzuweisen und sein ganzes Dasein auf die eigene Naturkraft zu gründen. Goethe schnitt sich das alte Titanengewand nach eigenem Wuchs zurecht. Die Auflehnung seines Prometheus überschreitet weit das Maß des Prometheus von Aischylos. Mag Goethe auch für seinen »Prometheus« vielfache Anregung, von Voltaire angefangen, empfangen haben, sein »Titanismus«, von dem seine Freunde berichten, füllte das Thema mit eigenem Leben. In seinem Prometheus spricht sich die ganze Zeit aus. Hellsichtig nahm der Vierundzwanzigjährige die dämmernden Umrisse der beginnenden Epoche in dieses Symbol auf. Noch der alte Goethe bekennt: »Der mythologische Punkt, wo Prometheus auftritt, war mir immer gegenwärtig und zu einer belebten Fixidee geworden.«

Was bisher noch kaum beachtet worden ist, ist die Tatsache, daß Hegels Philosophie von einem glühenden prometheischen Glauben getragen ist. Mächtig waren die Ideen der Französischen Revolution über die Landesgrenzen nach Deutschland hin geschlagen und hatten die Gemüter der studierenden Jugend erhitzt. Daß dies auch im Tübinger Stift der Fall war, wissen wir aus den Dokumenten der Zeitgenossen. Die Gleichgesinnten des Tübinger Stiftes begrüßten die Revolution mit einem Enthusiasmus sondergleichen. Hegel soll einer der erbittertsten Kämpen gewesen sein. Hegel, der von der Französischen Revolution schreiben konnte: »Solange die Sonne am Firmament steht und die Planeten um sie herum kreisen, war das nicht gesehen worden«, machte dann die Idee der Freiheit zum »Grundelement«, ja sogar zum »einzigen Stoff« (E. Gans) seiner Philosophie. Joachim Ritter, der die Frage »Hegel und die Französische Revolution« (1957) monographisch bearbeitet hat, stellt fest: »Das Ereignis, um das sich bei Hegel alle Bestimmungen der Philosophie im Verhältnis zur Zeit, in Abwehr und Zugriff das Problem vorzeichnend, sammeln, ist die Französische Revolution, und es gibt keine zweite Philosophie, die so sehr und bis in ihre innersten Antriebe hinein Philosophie der Revolution ist wie die Hegels.« Hegel blieb der Überzeugung, daß in der Revolution die bleibende weltgeschichtliche Substanz zu gegenwärtiger politischer Verwirklichung, allen Versuchen der Restauration als einem »unmächtigen Widerstehen« gegenüber, enthalten sei. Die erste große Revolution war

nur deshalb der Gegenrevolution erlegen, weil sie nicht gründlich genug angesetzt hatte. Darum erscheint es als grundlegende Forderung, eine Theorie der Revolution zu entwickeln, die nachher von selbst zur Tatverwirklichung führt. Als solche Revolution des Geistes, welche die notwendige Vorbereitung der Revolution der Tat darstellt, sahen die »Junghegelianer« die Philosophie ihres Meisters an. Hier sehen Ruge wie Heine und Marx das entscheidende Grundproblem.

In seinen »Theologischen Jugendschriften« erklärt Hegel, nach langer Selbstentfremdung habe der autonome Mensch Recht und Pflicht, die veräußerten Gottesrechte, darunter auch das Prädikat der Heiligkeit, einzufordern und dem Menschen selbst beizulegen: »Außer früheren Versuchen blieb es unsern Tagen vorzüglich vorbehalten, die Schätze, die an den Himmel verschleudert worden sind, als Eigentum des Menschen, wenigstens in der Theorie, zu vindizieren, aber welches Zeitalter wird die Kraft haben, dieses Recht geltend zu machen und sich in den Besitz zu setzen?« Ist es nicht, als rufe Hegel mit solchen Worten nach Jüngern, welche den Mut haben sollen, die Aufgabe der großen Befreiung in titanenhafter Aktion durchzuführen? Darf man den Junghegelianern den Vorwurf machen, sie hätten die Linie des Meisters verlassen, wenn sie sich dazu berufen fühlten, die im Geist bereits vollzogene Revolution nun auch in die politische und gesellschaftliche Wirklichkeit zu überführen? Kann man da noch behaupten, ein »Bruch« trenne Hegel von Feuerbach, Marx und Nietzsche?

Marx greift das revolutionäre Anliegen Hegels auf. Er will die in Deutschland bislang nur im Geisterkampf vollzogene Revolution in die politische Praxis übertragen. Ihm ist wie Hegel die Französische Revolution der bisher bedeutendste Knotenpunkt der Menschheitsentwicklung, die zwar der Konterrevolution erlag, deren Anliegen er aber mit seinen Freunden aufnehmen will.

In der bislang zu wenig beachteten philosophischen Doktordissertation klingen alle entscheidenden Motive der sich bildenden Weltanschauung von Marx an. Ihr Thema »Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie« scheint auf den ersten Anschein hin eine rein gelehrte Frage ohne besondere Bedeutung zu sein. Indes ist bereits die Wahl dieses Themas durch die philosophische Lage, in die sich Marx gestellt sah,

bedingt. Nach der großen Philosophie des absoluten Idealismus von Hegel schien die Kraft des Philosophierens erlahmt; nur »bodenlos dürftige Versuche« schienen noch ans Tageslicht treten zu können. Indes war in der griechischen Kultur bereits eine ganz ähnliche Lage gewesen. Nach der »Vollendung« der antiken Philosophie in Aristoteles schien die philosophische Thematik erschöpft. Es schienen nur noch Aufräumungsarbeiten für Epigonen übriggeblieben zu sein. Marx drängte nun der Ehrgeiz nachzuweisen, daß dem keineswegs so sei. Tastend sucht er sich in Epikur sein eigenes Vorbild. Nach großen Zeiten führten Katastrophen eine »eiserne Zeit« herauf, die durch »Titanenkämpfe« gekennzeichnet ist. »Titanenartig sind die Zeiten, die einer in sich totalen Philosophie und ihren subjektiven Entwicklungsformen folgen, denn riesenhaft ist der Zwiespalt, der ihre Einheit ist.« Die Philosophie wirft ihre Augen hinter sich, »wenn ihr Herz zur Schaffung einer neuen Welt erstarkt ist; aber wie Prometheus, der das Feuer vom Himmel gestohlen, Häuser zu bauen und auf der Erde sie anzusiedeln, anfängt, so wendet sich die Philosophie, die zur Welt sich erweitert hatte, gegen die erscheinende Welt«. Nach der theoretischen Vollendung der totalen Welt folgt ein Umschlagen und ein praktisches Verhältnis zur Wirklichkeit. Die geistige Existenz ist frei geworden; so muß ein »Sturm« der »Weltphilosophie« folgen.

Welcher Titan es ist, dessen Aufgaben zu übernehmen sich Marx vom Schicksal berufen weiß, darüber läßt bereits die Vorrede zur Dissertation keinen Zweifel. Sie setzt ein mit der selbstbewußten Bemerkung: Die Form dieser Abhandlung würde »minder pedantisch gehalten sein, wäre nicht ihre primitive Bestimmung die einer Doktordissertation gewesen«. Er weist es für eine souveräne Philosophie als würdelos ab, sich »vor das Forum der Religion« ziehen zu lassen. »Die Philosophie, solange noch ein Blutstropfen in ihrem weltbezwingenden, absolut freien Herzen pulsiert, wird stets den Gegnern mit Epikur zurufen: Gottlos ist nicht, wer die Götter der Menge verachtet, sondern wer den Meinungen der Menge über die Götter anhängt. Die Philosophie verheimlicht es nicht. Das Bekenntnis des Prometheus: Mit einem Wort, ganz haß' ich all und jeden Gott! ist ihr eigenes Bekenntnis, ihr eigener Spruch gegen alle himmlischen und irdischen Götter, die das menschliche Selbstbewußtsein nicht als die oberste Gottheit anerkennen. Es soll keiner neben ihm sein. Den tristen

Märzhasen aber, die über die anscheinend verschlechterte bürgerliche Stellung der Philosophie frohlocken, entgegnet sie wieder, was Prometheus dem Götterbedienten Hermes:

> Für deinen Frondienst gäb' ich mein unselig Los,
> Das sei versichert, nimmermehr zum Tausche dar.
> Denn besser acht' ich's, diesem Fels dienstbar zu sein,
> Als Zeus' des Vaters treuer Knecht im Botenamt.

Prometheus ist der vornehmste Heilige und Märtyrer im philosophischen Kalender.«

Bereits das Titelbild der vom Moskauer Marx-Engels-Institut herausgegebenen Gesamtausgabe führt Marx als »Prometheus« des neunzehnten Jahrhunderts ein. Es trägt die Bezeichnung: »Der gefesselte Prometheus. Zeitgenössische Allegorie auf das Verbot der Rheinischen Zeitung.« »Prometheus« mit Zügen von Marx ist an eine blockierte Druckerpresse gekettet. Von Zeus in Gestalt eines Eichhörnchens wird ein gekrönter Adler als strafender Plagegeist auf den Gefesselten herabgesandt.

Aus dem gleichen glühenden Glauben an Prometheus ist der bolschewistische Messianismus gespeist. Mit apokalyptischer Seele sehnt sich dieser Messianismus nach dem »Ende« eines völlig säkularisierten Eschaton. Er will das Endreich nicht mehr passiv abwarten, sondern aktiv gestalten. Aus dem Protest gegen die ganze bisherige Welt entsteht der Wille zu einer totalen Neugestaltung, die mit einer Weltrevolution beginnt. Atheismus und Weltrevolution sind nicht zwei nebeneinander bestehende Gedanken eines Systems; sie hängen beide unlöslich miteinander zusammen. Es ist ein und dieselbe Urkraft, die beides hervorbringt und ständig nährt.

Die alte passive Erwartung des Neuen Jerusalem ist dem fieberhaften Aktivismus der Fünfjahrespläne gewichen, welche die Verwirklichung des neuen Eschaton auf Erden bezwecken. Die frühere Demut und Geduld ist dem ungeduldigen Stolz gewichen, der mit dem Willen der Titanen ans Werk geht, durch unausgesetzte Eigenleistungen das zu erreichen, was der alte Gott verweigert hatte. Freilich ist es dabei unausbleiblich, die in unsägliche Arbeitsfron hineingepreßten Massen immer wieder zu vertrösten. Je länger das Paradies ausbleibt, desto mehr sinkt der Glaube der Massen daran und muß durch die Knute ersetzt werden.

Als Menschheitsingenieur sah Lenin seine Aufgabe darin, auf den eingeebneten Trümmern der alten Gesellschaftsordnung einen neuen Bau nach Maßgabe menschlicher Wissenschaft zu errichten. Der Bolschewismus hat als umfassendste und radikalste Anwendung des prometheischen Glaubens zu gelten; auf völlig planiertem Boden sucht er aus neuen Anfängen ein durch und durch rationalisiertes Leben zu zeugen – eine Welt ohne und gegen Gott. Zwischen Prometheus und Gott muß die nächste Entscheidung fallen.

DER GORDISCHE KNOTEN UND SEINE LÖSUNG

Leopold Schmidt

Die Geschichte des Asien-Feldzuges Alexanders des Großen bietet bald nach dem Beginn ein faszinierendes Bild, das redensartlich abgekürzt in den großen mythischen Bilderschatz unseres Denkens und Redens eingegangen ist: Das Bild vom Gordischen Knoten und von seiner Lösung durch den Makedonenkönig. »Wer den gordischen Knoten zu lösen wußte, dem war nach alter Weissagung die Weltherrschaft bestimmt. Wie haben wir den Schwertstreich zu deuten, mit dem Alexander den Knoten zerhieb? Die Tat hat etwas Zwingendes und Starkes; es scheint sich mehr in ihr zu äußern als die paradoxe Antwort an ein Orakel und seine Priesterschaft. Sie ist das Sinnbild aller großen Begegnungen zwischen Europa und Asien. In ihr erscheint ein geistiges Prinzip, das eine neue und kürzere Verfügung über Zeit und Raum zu treffen weiß« (Ernst Jünger). Man spürt die Faszination Ernst Jüngers durch das Bild, auch wenn er anschließt: »Das so geführte Schwert ist geistig.« Das Durchhauen des Knotens, materiell oder geistig, ist an diesem Bild bestechend lebendig geblieben. Die Antwort gewissermaßen; daß das Problem des Gordischen Knotens eine Frage war, tritt dabei in den Hintergrund.

Aber die Freude an der Antwort Alexanders beherrscht die ganze Literatur, vor allem die historische, das heißt die der Wissenschaft von jener Geschichte, die letzten Endes immer nur die kriegerischen Lösungen anerkennt. Man orientiere sich in diesem Bereich: »Damals — nämlich in Gordion, im Jahre 333 — verriet der König zuerst geheimste Pläne, als er den Knoten am alten Gordioswagen durchhieb und die Hand nach der Herrschaft über Asien ausstreckte, die dem zustand, der diesen geheimnisvollen Knoten zu lösen vermochte« (Fritz Taeger). Es wird auch hier nur knapp darauf hingewiesen, wo sich das Problem, der Knoten befand, mit welcher Sache und welcher Person er verbunden war. Das Ende eines Zustandes ist dem Historiker interessant; vom Zustand selbst, diesem Phänomen der Dauer, hören wir nichts. Und dabei handelt es sich hier um eine Erscheinung von großer Bedeutung, die bedachtsamer Überlegung wert ist.

Will man sich dieser Erscheinung so nähern, wie es ihr gemäß erscheint, will man wissen, was dieser Gordische Knoten selbst denn eigentlich gewesen sei, so muß man zunächst die antike Überlieferung befragen. Sie hat das Problem noch nicht zur Redensart zusammengedrängt, sondern bietet noch Erzählung, Sage, Spiegelung mythischer Erinnerungen, gebrochen durch die Zeitgrenze zwischen vorgeschichtlicher und geschichtlicher Welt, zwischen griechischem und außergriechischem Wesen. Wir finden uns dabei knapp hinter der Ostgrenze des kleinasiatischen Griechentums, in einer Zone, an der der Name und Begriff »Asien« für die Antike in erster Linie haftete. Wir finden uns in Phrygien.
Von dort berichten die antiken Schriftsteller Arrian, Aelian, Curtius Rufus, Plutarch, was sie in Verbindung mit der Tat Alexanders davon erfahren konnten. Vor dem Alexanderfeldzug wurde davon noch nicht gesprochen. Herodot kannte Land und Volk Phrygiens, schrieb von der gordischen Königsdynastie. Vom Heiligtum in Gordion, vom geheimnisvollen Knoten berichtet er nichts. Die Perser, in deren Machtbereich die Stadt damals schon lag, hatten das örtliche Heiligtum offenbar ehrfurchtsvoll geschont. Sie teilten, wie Plutarch berichtet, den Glauben der Phryger, »daß nämlich derjenige vom Schicksal zum König der Welt bestimmt sei, welcher imstande sei, diesen Knoten zu lösen«. Die nach der Alexandertat umlaufenden Sagen lassen sich ungefähr folgendermaßen zusammenfassen: Gordios ist der mythische Urkönig der Phryger, nach ihm heißen auch weitere Herrscher seiner Dynastie so. Der Ahnherr war der Sagengeschichte nach von Geburt ein einfacher Bauer. Als er einmal auf dem Felde mit dem Pflügen beschäftigt war, setzte sich ein Adler auf das Joch seines Gespanns. Dieses Wunderzeichen deutete ihm ein der Wahrsagerkunst kundiges Mädchen in Telmissus, der Stadt in Lykien, als ein Omen seiner künftigen Erhebung zur Königswürde. Bald darauf, als die Phryger während innerer Unruhen das Orakel um die Wahl eines Königs befragten, erhielten sie die Weisung, zu ihrem König den nächsten anzunehmen, der ihnen auf einem Wagen begegnen würde, um den Tempel des Zeus zu besuchen. Als sie zurückkehrten, war es eben Gordios, der ihnen entgegenfuhr und den sie mit Jubel zu ihrem Könige ausriefen. So wurde Gordios der Gründer der neuen phrygischen Königsdynastie und der Erbauer der Stadt Gordion. Zum Dank dafür stiftete Gordios seinen glück-

bringenden Wagen in den Zeustempel. An diesem Wagen nun war der berühmte künstliche Jochknoten aus Kornelbast angebracht. Und die antiken Geschichtserzähler berichten anschließend die beiden Varianten über die Lösung des Knotens. Nach der einen hätte Alexander den Knoten durchgehauen, nach der anderen aber durch Ausziehen des Pflocks wirklich gelöst.

Verweilen wir zunächst hier. Es tut sich ja an dieser Stelle mit einem Mal der weite Rückblick in die halbmythische, halbhistorische Vergangenheit des phrygischen Volkes auf, das in Gordion jahrhundertelang eine Reliquie aus seiner Frühzeit bewahrte und verehrte. Das Volk, aus vielen Stämmen bestehend, scheint etwa zu Ende des zweiten vorchristlichen Jahrtausends aus Südosteuropa nach Kleinasien gekommen zu sein. Reste dieser »Phryger«, die sich in Europa noch »Bryger« nannten, scheinen in historischer Zeit noch im nördlichen Balkangebiet gesessen zu sein. Selbst im Norden des Adriatischen Meeres gab es noch »Brygische Inseln«. Von Strabo wurden sie zu den Illyriern gerechnet. Die große Masse des Volkes war mit den Thrakern nahe und stamm-verwandt. Es handelt sich also um ein indogermanisches Volk im Norden der griechischen Stämme, das wie alle verwandten Völker dieser Gruppe im großen Sog des zweiten Jahrtausends aus Ostmitteleuropa in den Südostraum an der europäisch-asiatischen Grenzzone gewandert war. Ein Volk, das mit Ackerbau und Viehzucht vertraut war und auf die Dauer nicht nomadisch herumschweifen wollte, sondern immer wieder Seßhaftigkeit suchte.

Die Sage erweist aber auch sogleich, daß wir es mit einem indogermanischen Volk zu tun haben, dessen Erzählungen auf den mythischen Bauernadel seiner Frühzeit eingestellt waren. Der Unterschied zu den Königssagen der Ägäis tut sich kund: Es handelt sich nicht um die Herrscher von kyklopischen Burgen im Stil von Mykene, sondern um Urbauern, die vom Pflug zur Herrschaft berufen werden können. Das ist der mythische Stil des alten Rom, aber auch der noch der frühen Westslawen. In noch älteren Schichten gilt dieser königliche Urbauer auch als der Erfinder des Pfluges. Das hat sich in chinesischen und tibetanischen Sagen erhalten, in denen Kue, der Städtebauer, gelegentlich auch als Erfinder des Pfluges gilt. Im indogermanischen Bereich gehen Stammväter, Urkönige, Pflugerfinder mitunter so ineinander über, daß jede Trennung künstlich erscheinen

müßte. Der epirotische Poseidon beispielsweise ist auch als »Poseidon georgos« angesprochen worden, als Bauer, der hinterm Pflug einherging. Nicht zuletzt wohl als Patron der Pferdezucht, auch eine Erscheinung, die sich von den anderen erwähnten in diesem Bereich nicht trennen läßt. Gerade im Umkreis der Thraker nicht, die als hervorragende Pferdezüchter berühmt waren. Auch das haben sie wohl mit ihren Stammesbrüdern, den Phrygern, gemeinsam gehabt. Der Pflug wie der Wagen des Gordios sind offenbar von Pferden gezogen worden.

Die indogermanischen Züge dieser Sagen werden durch den sprachlichen Untergrund geklärt. Die Namen der phrygischen Königsdynastie sind verständlich. Der Urkönig-Stammvater trägt, wie alle seinesgleichen, eigentlich keinen Namen, er verkörpert ja das Volk selbst. Aber es wird ihm ein Name beigelegt, der seine Eigenschaft als Gründer ausdrücken soll. Er heißt »Gordios«, wie die von ihm gegründete Stadt »Gordion«. Das gehört zur indogermanischen Wurzel »gherdh« = umfassen, umzäunen, und damit zu »ghordho-s« = Gehege, Umwallung. Das deutsche »Garten«, das lateinische »hortus« sind die Gleichstücke dazu. Im späteren Phrygisch ist »-gordum« einfach die Stadt, beispielsweise in »Manegordum« erhalten, was die Mannesstadt heißen mag. Gordios ist der Stadtgründer, der einfriedet, umwallt, Gordion ist die von ihm gegründete, weil eingefriedete, ummauerte Stadt. Hier spiegelt sich die Geschichte des Volkes: Das Bauernvolk gerät in Kleinasien in den Bereich der »Polis«, der Burgstadt, seine Reichsgründung ist erst mit Stadtgründung und Königskrönung vollendet. Die Berufung dazu, daran erinnert man sich ein Jahrtausend lang, ergeht auf dem mythischen Weg an den Stammvater. Sein Vertreter im neuen Land wird, noch als Bauer am Pflug, zur Herrschaft berufen. Die in römischen Quellen erzählte Sage spricht von der Berufung durch den Adler. Ob hier tatsächlich phrygisches Sagengut vorliegt, oder eine »Interpretatio romana«, mag zweifelhaft sein. An sich befinden wir uns mitten in Kleinasien, in altem hethitischen Land, in einer Landschaft lebhaftesten Adlerglaubens. Der Adler ist für die Hethiter und alle ihre Teilstämme und Nachbarvölker das Zeichen der Macht gewesen. Die Phryger können also diesen Glauben durchaus geteilt haben. Es ist nur so, daß der mythische Stammvater seiner altertümlichen Stellung nach eigentlich gar keiner solchen Bestätigung bedurft hätte. Aber zur Zeit der Aufzeichnung dieser

Stammessagen lebten die Phryger schon so lang im Bereich des mittelmeer-antiken Orakelglaubens, daß eine solche Bestätigung fast unvermeidlich erschien. Die alte Sage mag ja eine andere Wendung gekannt haben. Hinter dem »der Wahrsagerkunst erfahrenen Mädchen« könnte der Typus der »weisen Frau« gestanden sein, der besonders für das Altgermanentum so charakteristischen Beraterin der Könige.

Aber die weitere Sage verläßt alle diese Bahnen. Der Urbauer-Urkönig Gordios verläßt den Pflug, wechselt von ihm zum Wagen über. Die Verbindung bleibt bemerkenswerterweise die Anschirrung der beiden Gefährte. Pflug und Wagen sind pferdebespannt gedacht, haben beide eine Deichsel, an der vorn ein Doppeljoch hängt, mit dem die Pferde ziehen. Auf dieses Joch setzt sich der zukunftverheißende Adler. Das heißt, der Königsvogel sitzt auf der Verbindung von Joch und Deichsel, auf der Spitze dieses stangenartigen Geräteteiles, den Gordios vom Pflug abnehmen und an den Wagen anfügen kann.

Damit stehen wir vor dem Wagen, dem »alten Gordioswagen«, dem »vielbesprochenen Wagen«, wie Plutarch sagt. Keiner beschreibt ihn, und dennoch wissen wir, wie er ausgesehen haben muß. Es muß der leichte Streitwagen, der zweirädrige niedrige Rennwagen gewesen sein, mit dem das zweite Jahrtausend v. Chr. so weitgehend Geschichte gemacht hat. Mit ihm sind die indogermanischen Streitwagenleute in die Frühgeschichte eingefahren. Im Museum von Kairo hat sich ein vollständiges Stück erhalten, wohl unter Ramses II. um 1250 v. Chr. als Beutestück eingebracht. Da haben wir den leichten hölzernen Wagen vor uns: Das Holz der Deichsel ist Ulme, das des Radkranzes Esche, die Verbindungsstücke von Nabe und Speichen, das vordere Deichselende, Speiche und Radkreuz sind mit Birkenbast umwickelt. Das sind gute sichere Zeichen dafür, daß der Wagen wirklich aus eurasiatischer Holzkultur stammt. So ähnlich haben wir uns also auch den verehrten alten Gordios-Wagen vorzustellen.

Das war also der Wagen, als ganzes eine verehrte Reliquie aus der Heroenzeit. Der Wagen wies die Deichsel vor, an ihrem Vorderende war das Joch befestigt. Beides will betont sein: Das Joch sowohl wie seine Befestigung. Das Joch gehört zu den Geräten der frühen Bewältigung des Zugtieres. Im Kreis der indogermanischen Völker, denen Zugtier, Pflug und Streitwagen geheiligt erschienen, genoß auch das Joch hohe Verehrung, es

wurde ebenfalls als Urerfindung angesehen. Das beste Beispiel liefern hierfür die Skythen, deren Stammsage Herodot erzählt. Danach seien einstmals vom Himmel vier goldene Geräte gefallen, nämlich zuerst ein Pflug und ein Joch, dann eine Streitaxt und eine Schale. Diese vom Himmel gefallenen Geräte wurden der Tradition nach jeweils im größten der skythischen Reiche aufbewahrt, sie wurden also als »Reichsreliquien« verehrt, Der goldene Pflug ist für den Teil der Skythen, die als Pflugbauern angesehen wurden, zweifellos ein Symbol gewesen, das einem himmlisch-irdischen Urvater-Urbauer zugeordnet war. Die Ähnlichkeit mit der phrygischen Stammsage tritt hervor, nicht verwunderlicherweise, da Phryger, Thraker und Skythen in den alten Sitzen im nördlichen Balkan, an der unteren Donau, in Südrußland aneinandergrenzten. Die skythische Stammsage hebt bezeichnenderweise das Joch noch eigens hervor. In der phrygischen ist die Jochbefestigung zu besonderer Geltung gelangt. An sich waren auch hier Pflug, Wagen, Deichsel und Joch sozusagen gleichwertig bekannt, gehörten sie doch alle der gleichen Gruppe von archaischen Erfindungen an, die ein und demselben Urvater zugeschrieben wurden. Einem Urvater mit Bezugnahme auf den Himmel, wie der Adler als weisender Vogel bezeugt. In der skythischen Sage fallen die Geräte von einem unpersönlichen Himmel, der aber offenbar als Sitz des eigentlichen Stammvaters, nämlich des Himmelsgottes gedacht war. Denn im genealogischen Teil der von Herodot überlieferten skythischen Stammsage wird ein Stammvater Targitaos genannt, der seinerseits Sohn des Zeus und einer Tochter des Flusses Borysthenes gewesen sein soll. »Zeus« schreiben die Griechen immer, wenn außergriechische Völker von ihrem Himmelsgott erzählen. Das gilt also für die »Zeus«-Gestalten der Skythen wie der Phryger, die sich beide auf diese Weise als Verehrer eines ausgesprochenen Himmelsgottes erweisen.

An dieser Stelle scheint es wichtig, noch einmal die Bemerkung Plutarchs zu überdenken, daß die Perser den Glauben der Phryger an die Heiligkeit dieses Wagens geteilt hätten. Zunächst könnte man ja versucht sein anzunehmen, daß es sich hier nur um eine Art der scheuen Höflichkeit gehandelt habe, wie sie auch die Römer den Heiligtümern ihrer Provinzialen entgegenbrachten. Es kann dahinter aber ein weitaus wichtigerer Hinweis verborgen sein. Die Perser kannten in achämenidischer Zeit nämlich selbst

heilige Wagen, wir haben einige durchaus sichere Quellenstellen, die vom Herumführen leerer heiliger Wagen sprechen. Xenophon teilt in der Kyrupädie, der Geschichte des Begründers der achämenidischen Dynastie, die Schilderung eines großen Prunkaufzuges mit, die einen vorzüglichen Einblick in derartige Königsprozessionen bietet. Dort heißt es unter anderem: »Als sich die Pforten des Palastes öffneten, wurden zuerst dem Zeus ausgezeichnet schöne Stiere, je vier und vier, herausgeführt, und für die anderen Götter, welche die Magier angaben: denn die Perser glauben, bei Verehrung der Götter müsse man viel mehr, als bei anderen Dingen, Sachverständige zu Rate ziehen. Nach den Stieren wurden Pferde aufgeführt, zum Opfer für die Sonne; auf diese ein weißer Wagen, mit goldenem Joch, bekränzt, dem Zeus heilig; nach diesem ein weißer Wagen der Sonne, auch dieser wie der frühere bekränzt; nach diesem wurde ein dritter Wagen herausgeführt, die Pferde mit Purpur behangen, und hinter ihm folgten die Männer, die Feuer auf einem großen Herde trugen.« Nach diesem dem Himmelsgott, der Sonne und dem Feuer geweihten Wagen kommt dann der König. Der Wagen des Himmelsgottes, von Xenophon als Zeus bezeichnet, ist offenbar leer; sein »goldenes Joch« ist besonders betont. Dieses Zeremoniell scheint vom 6. bis zum 4. Jahrhundert ziemlich gleich geblieben zu sein. Xerxes führte auf seinem Zuge einen solchen leeren Wagen des Himmelsgottes mit sich, und der letzte Dareios, der Gegner Alexanders, ebenso. Curtius Rufus hat seinen Prunkaufzug beschrieben: »Das Heilige Ewige Feuer trug man auf silbernem Altare voraus; dann kamen Magier, ein altüberkommenes Lied singend. 365 jugendliche Männer folgten, in purpurne Mäntel gehüllt; ihre Zahl entsprach den Tagen des Jahres, denn auch die Perser teilen das Jahr in ebenso viele Tage wie wir. Dann zogen Schimmel den heiligen Wagen Jupiters; ihnen folgte ein Roß von besonderer Größe, Sonnenpferd genannt. Goldene Gerten und weiße Gewänder schmückten die Rosselenker.«

Es gab also in der Blütezeit des achämenidischen Reiches, innerhalb seines reich ausgebildeten Prozessionswesens, das ja auch durch die Reliefs der persischen Palastkunst gespiegelt wird, eine ganz auffällige Wagenverehrung. Es handelt sich um leere Wagen, an denen das Joch betont wurde. Xenophon spricht direkt von einem goldenen Joch, so daß sich der Vergleichsgedanke mit dem himmlischen Joch der Skythen geradezu auf-

drängt. Diese leeren Prunkwagen galten dem iranischen Himmelsgott, den die Griechen mit Zeus, die Römer mit Jupiter gleichsetzten. Mit ihrer reichen Bezeugung erschließt sich eine ostindogermanische Wagen-, Deichsel- und Jochverehrung, auf die bisher kaum geachtet wurde. Von ihr aus ist die scheue Berücksichtigung des gordischen Wagens der Phryger durch die Perser verständlich: Die Eroberer Kleinasiens erkannten in Gordion offensichtlich ein Heiligtum, das dem ihrigen glich. Man wird umgekehrt wohl auch sagen dürfen, daß diese Gleichsetzung des phrygischen Heiligtums mit den iranischen tatsächlich begründet war, da es sich eben um eine ältere indogermanische Gemeinsamkeit gehandelt haben muß. Es mag sich nur um eine gewisse Differenzierung hinsichtlich der Verteilung der glaubensmäßigen Gewichte handeln: Die Perser als berühmte Pferdezüchter und Wagenfahrer haben vielleicht auf den Wagen an sich mehr Gewicht gelegt, wogegen bei den Phrygern noch die altertümlicheren Züge der Joch-Deichsel-Bindung stärker betont wurden. In beiden Fällen blieb aber jedenfalls die Beziehung zum Himmelsgott maßgebend, zu einer unpersönlichen, auch nicht figural vor- und dargestellten Gottheit: Der ihr heilige Wagen war in Gordion ebenso leer wie bei den Prozessionen der Achämenidenkönige.

Es läßt sich nicht entscheiden, wieviel von allen diesen Überlieferungen und Zusammenhängen dem Makedonenkönig geläufig waren, als er dem Wagen in Gordion gegenübertrat. Aber offenbar war ihm die Geschichte von dem »Knoten«, dieser Joch-Deichsel-Bindung, besonders geläufig. Sie bleibt also an dieser Stelle auch besonders wesentlich.

Die den Skythen wie den Phrygern in diesem Zusammenhang eigene Verehrung des Joches hat sich bei den Phrygern in Gordion nun zu einer speziellen Heilighaltung der Befestigung dieses Joches an der Deichsel konzentriert. Diese Befestigung, die stark und elastisch zugleich sein mußte, ist zweifellos eines der großen sachlichen Probleme der Bespannung von Pflug und Wagen gewesen. Die Verbindung von Joch und Deichsel wurde beim Pferdejoch der frühgeschichtlichen Zeit so hergestellt, daß die Deichsel auf dem Joch lag, in einer tiefen Einbuchtung in der Mitte desselben. Die Sicherung geschah mittels eines durch Deichsel und Joch durchgestoßenen Pflockes. Da sich die Deichsel trotz dieser Sicherung aber noch vom Joch abheben konnte, wurden Bänder oder Riemen gekreuzt

um Deichsel und Joch geschlungen. Auf diese Weise wurde eine doppelte Verbindung geschaffen, bei der einerseits die Deichsel mit dem Pflock, diesem durchgesteckten Jochnagel, auffällig war, andererseits die gekreuzte Verbindung. Und diese Verbindung, in ihrer Schwierigkeit wie in ihrer Wichtigkeit, war der »Knoten«. Diese Verbindung von Deichsel und Joch am Wagen des Gordios war der »Gordische Knoten«. Noch die römischen Autoren kannten den sachlichen Zusammenhang ganz genau. Plutarch schildert die Tat Alexanders von diesem Gesichtspunkt aus: »Auch ergab sich die Stadt Gordium, wo die Residenz des alten Königs Midas gewesen sein soll. Hier sah er (Alexander) den vielbesprochenen Wagen mit dem Knoten von Hartriegelbast und hörte davon eine Sage, welche bei den Persern Glauben gefunden hatte, daß nämlich derjenige vom Schicksal zum Könige der Welt bestimmt sei, welcher imstande wäre, diesen Knoten zu lösen. Die meisten behaupten nun, die Enden, welche der Riemen hatte, seien ganz unsichtbar gewesen und der Riemen selbst in den verwickeltsten Windungen vielfach durcheinandergelaufen; Alexander, der die Unmöglichkeit sah, ihn aufzuknüpfen, habe deshalb das Band mit dem Schwert zerhauen, so daß durch diesen Hieb eine Menge einzelner Anfänge hervortrat. Dagegen erzählt Aristobulus, daß ihm die Lösung des Knotens ohne alle Schwierigkeit gelungen sei. Er habe lediglich den sogenannten Deichselnagel, wodurch der Jochriemen festgehalten wurde, herausgenommen, und sodann das Joch selbst behutsam abgezogen.«

Da schimmert also die alte Bedeutsamkeit, die eigentliche Aufgabe durch: Das »Lösen des Gordischen Knotens« bedeutete in der Sprache der Zeit: derjenige, der sich daran erproben wollte, mußte den Wagen des Königs Gordios neu anschirren können. Er mußte das Joch von der Deichsel lösen und, wie sich von selbst versteht, auch wieder daran befestigen können. Es handelt sich also um eine mythische Prüfung, um eine Aufgabe für einen Helden, der aber nicht etwa nur geschickt, sondern der in der Kunst des Umganges mit Roß und Wagen, Deichsel und Joch erfahren sein mußte. Der »Gordische Knoten«, die Joch-Deichsel-Verbindung, war in erster Linie offenbar sachgerecht. Sie war ein gültiges Vorbild aller solcher Anschirrung, weil von dem Erfinder und Meister, eben dem Urbauer und Urkönig Gordios selbst geschaffen.

Gerade dadurch aber war dieser Knoten, den man also sachlich als Joch-

Deichsel-Verbindung bezeichnen kann, wieder auch noch etwas anderes und mehr als ein irdisches Gerät der archaischen Kultur. Als Fügung des Urkönigs himmlischer Abstammung hatte der »Knoten« auch mythische Bedeutung. Wie in allen solchen Fällen war die irdische Erscheinung nur ein Gegenbild einer kosmischen, und als solches dann Sinnbild. Die kosmische Erscheinung haben wir im Bereich des Weltordnungsglaubens zu suchen. Schon die sumerische Überlieferung bezeugt, daß das an die Deichsel gebundene Joch mit dem Himmelspol identifiziert wurde. Die Deichsel, das ist in diesem Fall eine Form der Weltensäule, welche die große Ordnung in der Welt verbürgt. Sie verbindet Erde und Himmel. Die Verbindung an der Spitze der Säule, der Deichsel, der »Himmelspol«, ist der Polarstern. Um ihn kreist der Sternhimmel, dieser erscheint also an ihn gebunden. Diese höchste und letzte Bindung wird schon bei den Sumerern als »Gott« bezeichnet, ihre göttliche Personifikation ist der Himmelsgott Anu, später mit Marduk identifiziert.

Das Schriftvolk der Sumerer hat uns diesen Glaubenszug und Gedankengang in vorderasiatischer Prägung überliefert. Die eurasiatischen Völker des Nordens kannten ihn aber ebenso, die ständige Betonung der Rückführung aller Stammväter und ihrer Urerfindungen auf den Himmelsgott, in der griechischen Interpretation auf Zeus, deutet vollkommen klar darauf hin. Selbst die germanische Überlieferung hat diese hochaltertümlichen Züge bewahrt. Der gesamte Glaubenskomplex um Irmin mit der Irminsäule, der irdischen Vertreterin der kosmischen Weltsäule, gehört hierher. Auch der Glaubenszug der Verbindung der Weltsäule mit dem Himmelsjoch durch den Jochnagel ist bei den Germanen belegt, die »reginnaglar« des alten Norden waren die irdischen Abbilder dieser kosmischen Verbindung in den Hochsitzsäulen. Gegenstücke dazu im Tempelglauben der Etrusker wie der Römer bekunden, daß wir es hier mit einem sehr altertümlichen, sehr weit verbreiteten Zug kosmischen Glaubens zu tun haben, den wir anscheinend als archaisch-indogermanisch auffassen können, ohne damit seine Grenzen in den verschiedenen Wirkungszeiten zu knapp fassen zu wollen.

Der Gott der kosmischen Bindung ist durch diese Glaubenszüge stark mit dem Jochnagel, dem Pflock am Ende der Deichsel, am Ende der Weltensäule verbunden. Die Phryger haben anscheinend nicht nur den Pflock,

den Jochnagel, sondern die ganze Bindung verehrt, sogar mit besonderer Betonung der »Jochriemen«, jener gekreuzten Bänder, von denen wir mehrfach sogar überliefert haben, sie seien aus einem zähen Baumbast gewesen. Arrian hat »Kornelbast« überliefert, Plutarch nach Aristobulus »Hartriegelbast«. Daß hier durchaus sachliche Angaben vorliegen, bestätigt der in Ägypten erhaltene Wagen, an dem tatsächlich alle der Verbindung bedürftigen Teile mit Baumbast umwickelt sind, in diesem Fall ist botanisch »Birkenbast« bestimmt worden. Bei der ungemein großen Bedeutung der Birkenrinde, des Birkenbastes im eurasiatischen Norden ein charakteristischer Zug. Die Art der Verknotung muß aber vielleicht noch stärker betont werden. Die Joch-Deichsel-Verbindung beruht auf dem Überkreuzen der Jochriemen. Der »Knoten« ist seiner Bindung nach ein vielfaches Kreuz. Diese seine zeichenhafte Gestalt ist offenbar nicht nur aufgefallen, sondern auch gewollt und geheiligt gewesen. Die Auflösung des Knotens war eine Lösung dieser Kreuz-Bindung, die Zusammenfügung des Knotens die Schaffung eines Kreuz-Zeichens. Das wird dann sinnvoll, wenn man es im Zusammenhang betrachtet. Das vorchristliche Kreuzzeichen ist bei weitem am stärksten in der nordeuropäischen Bronzezeit bezeugt. Dort sind räumliche gleichschenkelige Kreuze die auffälligsten Sinnbilder, mit deutlicher Hervorhebung des Kreuzungspunktes. Sie sind offenbar Sinnbilder des Polarsternes und sprechen damit gleichzeitig für dessen Auffassung als Stelle der kosmischen Bindung, der Verbindung von Erde und Himmel. Aus dieser Welt der Bronzezeit sind auch die indogermanischen Völker des Südostraumes gekommen, und sie haben, verschieden stark, verschieden bildkräftig, ihre Zeichengebung mitgebracht. In der Kunst der Phryger ist das Kreuz, und zwar das gleichschenklige Kreuz, sehr stark betont. In ihrer bemalten Keramik tritt es immer wieder auf, und besonders in den streng geometrischen Ornamenten ihrer Grabreliefs. Die Wände der phrygischen Felsengräber sind mit Kreuzen in unendlicher Abfolge übersät. Besonders am sogenannten »Grab des Midas« fallen diese Kreuzreliefs auf. Der Name des mythischen Königs, eines Nachkommens des Urkönigs und Stammvaters Gordios, verbindet sich nur traditionell mit diesem Grab. Die Setzung der Kreuz-Zeichen spricht aber sicherlich für die alte Bedeutsamkeit, wie sie gerade im phrygischen Königshaus überliefert worden sein muß.

Der »Gordische Knoten« reicht also in die höchsten und letzten Bezüge kosmischen Glaubens archaischer Art hinein, und stand dementsprechend als ehrwürdiger, halb und halb unverstandener Rest in der neuen, der griechisch-historischen Zeit, uralter Mittelpunkt eines Volksglaubens auf der einen, Reliquie neben vielen anderen ähnlichen auf der anderen Seite. Man war solche Reliquien aus der »Heroenzeit« in griechischer Welt und Umwelt gewöhnt. Man kannte den Wagen des Pelops in Keleai, die Flöte des Marsyas in Likyon, die Lyra des Orpheus in Lesbos, durchwegs also Gegenstände alter Bedeutung, Geräte archaischer Erfindung, die jeweils in eigenen Tempeln von eigenen Priesterschaften gehütet wurden, je nach ihrer Geschichte mehr Stammesheiligtümer oder mehr Wallfahrtsorte verschiedenster Gemeinschaften. Der Wagen des Phrygerkönigs Gordios erschien als Reliquie den Griechen wie den Makedonen also nicht fremd. Man nahte sich auch solchen Heiligtümern ehrerbietig, Alexander ebenso wie seine Zeitgenossen. Er betrat jeweils auch die Heiligtümer der von ihm eroberten Städte, später suchte er besondere Gnadenorte wie den Tempel des Ammon Re in der Oase Siwa eigens auf. Aus einer zweifellos vorhandenen Verehrung des Himmelsgottes war bei ihm der Drang nach einer Anerkennung der Sohnschaft geworden, und die Ammon-Priesterschaft kam seinem Wunsch entgegen.

Schon in Gordion war es der altberühmte Tempel des Himmelsgottes gewesen, der ihn angezogen hatte. Ein kleiner altertümlicher Tempel, wie die Ausgrabungen ergeben haben. Ein Tempel mit Lehmziegelwänden und einem Giebeldach. Vermutlich im 6. vorchristlichen Jahrhundert errichtet, präsentierte er sich wohl noch im Jahrhundert Alexanders mit seinen farbigen Verkleidungskacheln recht eigenartig. Besonders die Kacheln mit den »spitz gestellten Quadraten« waren merkwürdig: je vier zusammen ergaben doch ein schräg liegendes Kreuz, was für einen Tempel, der den kreuzgebundenen »Knoten« enthielt, sinnvoll erscheint. Das typisch phrygische Dekorationsmotiv war hier an besonders markanter Stelle herausgestellt. Da sprach außen nichts von einer persönlichen Gottheit, alles aber von ihrem Sinnbild. Wieviel Alexander davon bekannt gewesen sein mag, läßt sich nicht sagen. In der besonders lebensvollen Schilderung von Curtius Rufus (III, 2) heißt es: »Alexander besetzte die Stadt und betrat den Jupitertempel. Dort beschaute er den Wagen, auf welchem

der Sage nach Gordius, der Vater des Midas, gefahren war – ein Gefährt, das seiner Ausstattung nach sich von gewöhnlichen, wohlfeileren Wagen nicht eben unterschied. Bemerkenswert war nur der Jochbalken, der durch verschiedene, kunstvoll verknotete Riemen mit der Deichsel verknüpft war, so daß man die Enden der Verschlingungen nicht gewahren konnte. Als nun die Einwohner beteuerten, laut einem Orakelspruch werde der Asiens Herr werden, der den unentwirrbaren Knäuel aufgelöst hätte, da überkam den König die Lust, das Orakel zu erfüllen. Rings um ihn stand die Menge der Phryger und der Makedonen; die einen voll gespannter Erwartung, die anderen voll Sorge ob des blinden Selbstvertrauens ihres Königs; denn da die aneinandergereihten Verknotungen so straff angezogen waren, daß weder Überlegung noch Blick erfassen konnte, wo ihr Anfang oder ihr Ende sei, hatte sein kühner Entschluß die Schar der Seinen besorgt gemacht, es könne sich ein böses Omen ergeben, wenn sein Beginnen vergeblich sei. Er aber, ohne sich viel mit den versteckten Verknotungen abzumühen, sprach: ›Wie sie gelöst werden, das bleibt sich gleich!‹ zerhieb mit dem Schwert sämtliche Riemen und verspottete so – oder erfüllte! – den Spruch des Orakels.«

Wir haben gesehen, daß nicht alle Gewährsleute so eindeutig berichten. Daß mindestens zwei Varianten bekannt waren, die eine, daß Alexander den Knoten zerhauen habe, die andere, daß er den Jochnagel herausgezogen habe. Die erste Variante, die der Soldaten, wurde weltberühmt, obwohl man sagen muß, daß sie dem Charakterbild Alexanders einen Zug beigefügt hat, dessen Deutung immer unsicher bleiben wird. Der König ist doch ganz offenbar, als Kind seiner Zeit und seiner Welt, nicht »unfromm« im Sinn der Antike gewesen. Eine Beleidigung eines alten Heiligtums, noch dazu eines dem Himmelsgott geweihten, lag ihm sicherlich fern. Es mag sein, daß er dem alten Himmelsglauben schon so fern gestanden sein mag, daß er an das archaisch-kosmische Weltbild nicht mehr glaubte, dem der »Gordische Knoten« entstammte. Er würde es aber zweifellos nicht sinnlos beleidigt haben, noch dazu, wenn das Orakel doch sehr zweideutig klang. »Herrschaft über Asien«, wie Curtius Rufus berichtet, bedeutete im griechischen, ja noch im römischen Sinn immer nur »Herrschaft über Kleinasien«, in dessen geographischer Mitte Phrygien eben lag. An der Erringung der Herrschaft über dieses Halbinsel-Asien brauchte Alexander nach

der Schlacht am Granikus nicht mehr zu zweifeln. Wenn andere Schriftsteller überliefern, das Orakel habe »Herrschaft über die Welt« verheißen, dann geben sie sicherlich keine phrygische Glaubensmeinung mehr wieder. Die politisch längst ohnmächtigen Phryger hatten keine »Welt«-Vorstellung im Sinn Alexanders. Da ist offensichtlich im nachhinein, unter dem Eindruck des Machtstrebens Alexanders, »ex eventu« prophezeit worden. Und nur dazu paßt auch die Variante vom Durchhauen des »Knotens« mit dem Schwert. Ein Lösen des Knotens, das heißt also ein Loslösen des Joches von der Deichsel, das von einer neuen Verknüpfung der beiden Bestandteile hätte gefolgt sein müssen, wäre durchaus als mögliche Tat erschienen. Die Variante, die Plutarch nach Aristobul erzählt, ist also die wahrscheinliche, die weder dem Charakter des Königs, noch der Frömmigkeit seiner Zeit und Welt widerspricht. Die Durchhauung des Knotens dagegen wäre dem König wie seinen Leuten und vor allem den Phrygern als »Asebeia«, als ruchlose Unfrömmigkeit erschienen, und hätte nur üble Folgen gehabt. Die martialische Wendung ist also wohl erfunden, wenn auch vielleicht schon zu Lebzeiten Alexanders erzählt worden. Nach den folgenschweren Taten des Königs in Persien und Indien mag man ihm ja alles zugetraut haben, selbst eine solche Tat, die man unabhängig vom alten kosmischen Mythos in den neuen des kriegerischen Gott-Königs hineinsteigerte.

Helmuth Th. Bossert, *Alt-Anatolien.* Berlin 1942. – Wilhelm Brandenstein, *Die Abstammungssage der Skythen* (Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes, Bd. 52, 1953, S. 183). – Carl Clemen, *Fontes historiae religionis Persicae* (Fontes historiae Religionum, Bd. 1) Bonn 1920. – Alfred Jeremias, *Handbuch der altorientalischen Geisteskultur.* Berlin 1929. – Gustav Körte und Alfred Körte, *Gordion.* Ergebnisse der Ausgrabung im Jahre 1900 (Jahrbuch des kaiserlich deutschen Archäologischen Instituts, Ergänzungsheft V) Berlin 1904. – Hans Krahe, *Die alten Balkanillyrischen geographischen Namen* (Indogermanische Bibliothek, Bd. III/7) Heidelberg 1925. – Werner Mörgeli, *Die Terminologie des Joches und seiner Teile.* Beitrag zur Wort- und Sachkunde der deutschen und romanischen Ost- und Südschweiz sowie der Ostalpen (Romanica Helvetica, Bd. 13) Zürich 1940. – Friedrich Pfister, *Der Reliquienkult im Altertum* (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten, Bd. V/1) Gießen 1909.

EINE SELTSAME EPIPHANIE DES DIONYSOS

Gerhard Zacharias

Karl Kerényi hat einmal gesagt: »Nicht die Mythologie muß psychologisch begründet werden, sondern die Psychologie muß mythologisch begründet werden.«[1] Und Walter F. Otto hat den lapidaren Satz geprägt: »Immer steht am Anfang der Gott.«[2] Mit diesen Axiomen ist die Grundlage der folgenden Darstellung angegeben. Es geht darum, ein seltsames Geschehen, das sich in einer protestantischen Kirche Norddeutschlands abgespielt hat, nicht psychologisch, sondern mythologisch zu begreifen und damit hinter oder in ihm den Gott zu sehen.

Zuerst die Tatsachen[3]. Auf einer ausgedehnten Zechtour – anläßlich einer Geburtstagsfeier – in der Nacht vom 5. auf den 6. Februar 1959 landeten der 23jährige Schiffszimmermann Gerhard S. und der 26jährige Klempnergeselle Werner Q. mit Freunden in einem Lokal gegenüber der Martin-Luther-Kirche und dem Haus des Pastors in Hamburg-Iserbrook. Auf Grund einer mit den Trinkkumpanen abgeschlossenen Wette weckte Werner Q. – begleitet von Gerhard S. – den Pastor, der letzteren seinerzeit konfirmiert hatte, und bat ihn um den Schlüssel zum Kirchturm. Der Pastor, der ihnen den Schlüssel natürlich nicht geben konnte, sie andererseits aber nicht kränken wollte, gab ihnen als Beweis ihres Besuches einen Zettel mit der Erklärung, daß er den Schlüssel nicht habe. Die beiden entfernten sich friedlich. Als sie jedoch sahen, daß ein Kirchenfenster offenstand, stiegen sie durch dieses ein. Zunächst steuerten sie auf den Altar los und entzündeten dort eine Kerze. Dann entdeckten sie in einem Nebenraum zwei Flaschen mit Abendmahlswein. Sie köpften diese und tranken den Wein aus Abendmahlskelchen. Danach zogen sie sich in der Sakristei gottesdienstliche Gewänder an und ahmten Halleluja-Gesänge nach. Sodann kletterten sie auf die Empore. Da es ihnen nicht gelang, auf der Orgel zu spielen, verbogen sie einige Orgelpfeifen. Sie fanden aber eine Posaune und versuchten auf ihr zu blasen. Außerdem urinierten sie auf der Empore. Darauf kehrten sie in den Altarraum zurück und spielten mit zwei Abendmahlskelchen, einer

Zinnkanne und einem Hostienbehälter so etwas wie Fußball. Beim Verlassen der Kirche nahm Gerhard S. diese Geräte in einem Tuch mit. Sie wurden am folgenden Tage in der Toilette seiner – den Eltern gehörenden – Wohnung in stark beschädigtem Zustand gefunden. Vom Amtsgericht Hamburg-Blankenese wurden Gerhard S. zu sieben, der vorbestrafte Werner Q. zu neun Monaten Gefängnis ohne Bewährung – in beiden Fällen unter Zubilligung von § 51, 2 – verurteilt. Durch ein Revisionsverfahren erreichten sie Bewährungsfrist. In der ersten Verhandlung traten beide ziemlich frech auf; beim Pastor jedoch entschuldigten sie sich und fragten ihn nach der ersten Verurteilung um Rat. Einige Monate nach der Tat wollte Werner Q. in angetrunkenem Zustand einer Probe des Kirchenchores zuhören. Nachdem ihn der Pastor auf sein Drängen schließlich in die Kirche eingelassen hatte, saß er dort längere Zeit, wobei er sich mustergültig verhielt.

Kirchlich betrachtet, liegt ein Sakrileg vor, vom Standpunkt des deutschen Strafgesetzbuches aus handelt es sich um schweren Diebstahl und gemeinschädliche Sachbeschädigung (§§ 243, 1; 304). Die psychologische Erklärung müßte das Geschehene aus der seelischen Struktur der Täter ableiten. Wie aber stellt sich der Kircheneinbruch von Iserbrook unter mythologischen Aspekten dar?

Wir glauben, nicht fehlzugehen, wenn wir in den seltsamen Handlungen der beiden Angetrunkenen eine Manifestation jenes dionysisch-orgiastischen Elementes sehen, das im Christentum von Beginn an immer mehr unterdrückt und ausgeklammert wurde. Daß sich das Ausgestoßene oft im Gewande der frevlerischen Untat äußert und sich häufig unbewußter und zwielichtiger Medien bedient, ist nicht verwunderlich, da es ja von der offiziellen Haltung, die ihm die Integration verweigert, in eine destruktive Rolle gedrängt wird.

Es ist ein merkwürdiger, sinnvoller Zufall, daß die vorliegende Tat in den ersten Stunden gerade des 6. Februar ausgeführt wurde. Auf diesen Tag fällt nach dem neueren römischen Kirchenkalender das Fest des hl. Titus. Der Apostelschüler Titus war der erste Bischof von Kreta.[4] Kreta nun ist nach den Ergebnissen der heutigen Forschung der Ursprungsort der Dionysosreligion.[5] Die Polarität zwischen dem Wirken des Bischofs und dem minoischen Stier- und Schlangengöttinkult ist ein-

drucksvoll, auch wenn zwischen dem Untergang der altkretischen Kultur und dem Aufgang der christlichen Kultur auf Kreta eineinhalb Jahrtausende liegen. Die Mahnungen des Titusbriefes zur Nüchternheit, Sittsamkeit und Besonnenheit (II. 1 ff.) gewinnen in diesem Horizont besondere Farbe. Am Festtage jenes Mannes, der die anti-dionysische Haltung auf uraltem dionysischem Boden begründet hat, geschieht der vorliegende Einbruch (sic!) in eine christliche Kirche.

In dem, was sich bis zur Kletterpartie auf die Empore abspielt, haben wir in eindringlicher Gestalt und konzentrierter Form eine sinnvolle Antithese zum traditionellen christlichen Abendmahlsritus vor uns. Um das zu erläutern und um die Bedeutung dieses Faktums aufzuzeigen, müssen wir weiter ausholen.

Dionysos ist der Weingott schlechthin, aber auch Jesus hat sich als Weinstock bezeichnet (Joh. XV, 1 ff.) und ein Mysterium des Weines neben dem des Brotes gestiftet. Gerade das eucharistische Mysterium jedoch hat sich von seinen Ursprüngen an und im Laufe der Zeit fortschreitend in eine anti-dionysische Richtung entwickelt. Clemens von Alexandrien hebt den christlichen Kult in hymnischen Worten gegen den dionysischen Kult ab: »Komme, vom Gotte Geschlagener, nicht gelehnt auf den Weinlaubstab, nicht das Haupt mit Efeu umwunden. Fort die Binde von deiner Stirn, fort das Rehfell, und werde verständig. Den Logos will ich dir zeigen, des Logos Mysterien ... Hier rasen die Töchter Gottes, die schönen Lämmer, kündend die Weihefeste des Logos ... (Teiresias anredend:) Wirf ab von dir den bacchischen Trug ... O wahre Weihe-Mysterien! O ungetrübtes reines Licht! Von Fackeln geleitet, erblicke ich Gott und die Himmel in der Schau.«[6] Zwei Jahrhunderte später sagt Gregor von Nazianz in einer Predigt auf den heiligen Tag der Lichter (wahrscheinlich 6. Januar 381): »Mysterium ... nicht griechischen Wahnes, griechischer Trunkenheit ..., nein: Mysterium erhaben und göttlich, befreundet dem glänzenden Lichte droben ... Kein Dionysos hier, keine Hüfte, unzeitige Frucht gebärend ... Kein Gott, halb Mann, halb Weib, kein Reigen Berauschter, kein ausgelassener Haufen ...«[7] Trotz der Ablehnung des dionysischen Mysteriums verblieb – wie auch die beiden Texte andeuten – der christlichen Kultfeier in den ersten Jahrhunderten ein hohes Maß von enthusiastischer, ekstatischer Begeisterung. Neben der Glos-

solalie im ältesten Gottesdienst[8] ist vor allem die spontane Improvisation liturgischer Texte und Melodien in der frühen Kirche wichtig.
Während der ersten drei bis vier Jahrhunderte wurden die Hauptteile der eucharistischen Mysterienfeier vom Liturgen in pneumatischer Erregung improvisiert; nur die Gliederung, der Gedankengang der Gebete lag fest. Die gleiche Spontaneität hatten die Gesänge des Chores; nur die großen Linien der Melodien waren fixiert, die Figuration wurde der Eingebung des Augenblickes überlassen. Unterstrichen und bekräftigt wurden diese Manifestationen durch kurze Akklamationen des Volkes. Anton Baumstark zeigt auf, »daß das liturgische Textwort in frühester Zeit weitgehend einer im Einzelfalle stets neuen Prägung durch den Liturgen unterlag«, wobei er als Quellen auf die Didache[9] und auf Justinus[10] verweist.[11] Zu der Notation der altchristlichen Kirchengesänge sagt Egon Wellesz, daß es sich hier um eine Schrift gehandelt hat, »die sich damit begnügte, das Steigen und Fallen der Melodien vorzuzeichnen, ohne die genauen Töne der Melodie anzugeben ... Dies ist der Charakter der orientalischen und der gesamten abendländischen Neumen vor Einführung einzelner Notenlinien.«[12] Zusammenfassend stellt Oscar Cullmann fest, daß in der »harmonischen Vereinigung von Freiheit und Gebundenheit ... die Größe und Einzigartigkeit des urchristlichen Gottesdienstes beschlossen« ist.[13] Durch die ekstatische Improvisation blieb ein Stück dionysischen Überschwanges im christlichen Kult lebendig.[14] Bereits im 3. Jahrhundert aber setzte allmählich ein Erstarrungsprozeß ein, dem zuerst der liturgische Text, dann der Gesang zum Opfer fielen. Er führte dazu, daß schließlich nur noch Fossilien tradiert und reproduziert wurden. Das 4. Jahrhundert – die Zeit, in der das Christentum zur Massenreligion wurde – brachte noch einmal einen Aufschwung des Dionysischen innerhalb der Kirche. Zeugnis davon geben die vielerorts geübten nächtlichen Tänze an den Märtyrergräbern.[15] Basilius etwa berichtet von solchen Tänzen am Osterfest: »Schamlose Weiber haben ... die Schleier der Sittsamkeit von ihrem Haupte entfernt, Gott verachtet, seine Engel verachtet, haben sich jedem männlichen Blicke schamlos ausgesetzt, die Haare schüttelnd, die Kleider schleppend, mit den Füßen trippelnd, mit lüsternem Blicke und ausgelassenem Gelächter wie rasend sich in den Tanz gestürzt ... und vor der Stadt bei den Gräbern der Märtyrer Tänze auf-

geführt und so die geheiligten Orte zur Werkstätte ihrer Schamlosigkeit gemacht.«[16] Nicht lange konnten sich die Feiern solcher christlicher Mänaden halten.

Im Mittelalter und Spätmittelalter gab es nur noch vereinzelte dionysische Erscheinungen im sakralen Raum. Sehr eindrucksvoll sind die kirchlichen Narren- und Eselsfeste, die vornehmlich für Frankreich bezeugt sind.[17] An bestimmten Tagen wurden Kinderbischöfe oder Narrenbischöfe bzw. Narrenpäpste gewählt, worauf ein karnevalhaftes Treiben in der Kirche folgte. »Gerade zur Zeit des Gottesdienstes führten Vermummte mit grotesken Gesichtern oder als Weiber, Löwen oder Schauspieler verkleidet ihre Tänze auf, sangen im Chor unanständige Lieder, aßen von einer Ecke des Altars neben dem die Messe Zelebrierenden fette Speisen, holten ebenda ihr Würfelspiel hervor, weihräucherten mit stinkendem Rauch von altem Schuhleder und rannten und hüpften durch die ganze Kirche.«[18] Natürlich bekämpften die kirchlichen Behörden immer wieder diese Bräuche. Am Eselsfest, das der Erinnerung an die Flucht aus Ägypten gewidmet war, trat eine Eselsprozession in der Kirche ein. In der Tagesmesse wurde am Schluß der einzelnen Teile gewiehert; auch liturgische Eselshymnen sind überliefert.[19] Der Karneval im eigentlichen Sinne löste sich aus dem kultischen Raum, wenn auch die Beziehung zur folgenden Fastenzeit – in katholischen Landen – erhalten blieb. Sein Ursprung ist nicht spezifisch dionysisch; dennoch sind etliche seiner Bräuche von jenem dionysischen Pathos erfüllt, das im Kultus des Christentums keinen Ausdruck zu finden vermag. In diesen Zusammenhang gehören auch die Springprozessionen und ähnliche Tanzformen, über die Nietzsche schreibt: »Auch im deutschen Mittelalter wälzten sich unter der gleichen dionysischen Gewalt immer wachsende Schaaren, singend und tanzend, von Ort zu Ort: in diesen Sanct-Johann- und Sanct-Veits-Tänzern erkennen wir die bacchischen Chöre der Griechen wieder, mit ihrer Vorgeschichte in Kleinasien, bis hin zu Babylon und den orgiastischen Sakäen.«[20] In Echternach hat sich die Springprozession bis heute gehalten, andere christliche Kulttänze gibt es noch in Spanien[21] und in Äthiopien[22].

Die Ekstasen der Mystiker können nicht als dionysische Phänomene aufgefaßt werden. Ihnen fehlt das Rauschhaft-Vegetative und das Chthonische.

Da die offizielle Kirche das Dionysische bis auf wenige Reste unterdrückte, nimmt es nicht wunder, daß es in vielen Sekten eine bedeutsame Rolle spielt. Diese Tradition reicht von gnostischen Kulten bis zur Pfingstbewegung und ähnlichen Bildungen im Protestantismus. Wir beschränken uns auf ein charakteristisches Beispiel. Im vorrevolutionären mittleren Rußland gab es die Sekte der »Chlysti«, der »Peitscher« (aus ihr sind die anders gerichteten »Skopzen« hervorgegangen). Bei ihren Zusammenkünften wurde eine Tonne mit Wasser als Symbol des Jordan aufgestellt. »Alle Anwesenden, Männer und Frauen, entkleiden sich bis auf die Haut, ergreifen bereit gehaltene grüne Zweige und beginnen nun, zuerst das Wasser in der Tonne, später aber sich selbst gegenseitig zu peitschen, bis sie völlig in Ekstase geraten ... (Dann) geben sie sich zügellos den wildesten Orgien hin, wobei völlige Promiskuität herrscht.« Auf dem Höhepunkt findet die »Erzeugung des Gotteskindes« durch ein ausgewähltes Paar statt. »Während der ganzen Dauer der Festlichkeit, in welcher es schließlich zu einer Erscheinung des ›Heiligen Geistes‹ kommen soll, werden bis zur Verzückung sich steigernde Tänze vollführt.«[23]

Ein weiterer dionysischer Strom floß in jene dunkle, der Kirche konträre Überlieferung ein, die mit dem Namen der »Schwarzen Messe« verknüpft ist, und die sich bis auf den heutigen Tag behauptet. Wir können in diesem Rahmen nicht näher auf die Schwarze Messe eingehen.[24] Nur zwei Presseberichte der Gegenwart sollen zeigen, daß das Orgiastisch-Rauschhafte hier eine wesentliche Stellung einnimmt. »Der ehemalige Detektiv-Superintendent Robert Fabian von Scotland-Yard hat festgestellt, daß an verschiedenen Stellen mitten in London ein regelrechter Teufelskult mit feststehenden Riten betrieben wird, und daß die Zahl seiner Anhänger in Zunahme begriffen ist. Unter Verbrennung von berauschenden Kräutern werden bei Kerzenbeleuchtung ›Schwarze Messen‹ vor einem mit den Zeichen des Tierkreises geschmückten, schwarzverhüllten Altar abgehalten, die oft mit sexuellen Orgien verbunden sind ... Obszöne Zeremonien, Blutopfer von Tieren und rituelle Tänze unter Trommelklängen seien dabei üblich.«[25] In Sidney wurden in der Wohnung einer 37jährigen Malerin Schwarze Messen zelebriert. »Ein ›Teufelspriester‹ parodierte das Vaterunser und reichte als ›Meßwein‹ schottischen Whisky ... Nach der Teufelsanbetung kam es zu zügellosen Orgien ...«[26]

Eine christlich-dionysische Manifestation ersten Ranges ist der Gospel-Song in Neger-Gottesdiensten der amerikanischen Südstaaten. In einer Beschreibung heißt es: »Minuten vergingen, lange Minuten seltsamer Spannung. Das Gemurmel, die Aufschreie wurden lauter und lauter ... Emotionen sammelten sich, wie sich Wolken sammeln. Und dann ... kam eine ... Klage ..., hingestöhnt in einer musikalischen Kadenz. Von irgendwo anders in der enggedrängten Versammlung improvisierte eine andere Stimme eine Antwort. Die Klage kam wieder, lauter diesmal und ungeduldiger. Mehr Stimmen verbanden sich in der Antwort und formten sie zu einer musikalischen Phrase. Und so ... wurde ein neues Lied geschmiedet« (Winthrop Sargeant).[27] Der Gospel-Song wird sehr oft durch Händeklatschen und Tanzen begleitet. »Wer in eine Kirche in Harlem geht, wird keinen großen Unterschied zu der ekstatischen Atmosphäre feststellen, die in einem Jazzkonzert oder in einem Jazzklub herrscht.«[28]

Auf dem Hintergrund der geschilderten Phänomene müssen die merkwürdigen Riten der Kircheneindringlinge von Iserbrook gesehen werden. Es tut dabei nichst zur Sache, daß sie ohne spezifische Absicht, unbewußt gehandelt haben. *Es* hat in ihnen gehandelt. Ohne daß die beiden Täter eine Ahnung davon hatten, haben sie als Medien eines umfassenden Sinnes gewirkt. Wenn sich etwas Derartiges ereignet, stellt sich die Frage nach den Voraussetzungen, die der Ort und die Personen des Geschehens aufweisen.

Die Kirche von Iserbrook gehört jenem Bekenntnis an, das — im ganzen gesehen — wesentlich mehr noch als der Katholizismus und das östliche Christentum das dionysische Element ausgemerzt hat, und das darum für einen kompensierenden Einbruch besonders disponiert ist. Dazu aber kommt ein weiteres. Es handelt sich um einen modernen Bau, der bewußt nach frühchristlichem Muster errichtet worden ist. Auch die Innenausstattung sucht den Anschluß an die alte Tradition. So befindet sich der Taufstein in der Nähe des Einganges und nicht im Altarraum, wie es in den meisten protestantischen Kirchen — entgegen dem Initiationscharakter der Taufe — der Fall ist. Der Kirchenraum hat eine sakrale Atmosphäre unprotestantischer Prägung. Der Ort des Vorfalles ist also durch eine auffallende Ambivalenz gekennzeichnet. Ambivalente Züge scheinen — wie durch die religionsgeschichtliche Betrachtung »heiliger Orte« zu zeigen

wäre – für das Zustandekommen mythischer Epiphanien wichtig zu sein; Eindeutigkeit erzeugt ja Verschlossenheit gegenüber der möglichen Ankunft eines Neuen, »Anderen«, das – wie die Mythologie wissen läßt – immer paradoxer Natur ist. Im übrigen ist in der Kirche von Iserbrook noch einiges vorgekommen, das in Beziehung zu dem hier Besprochenen steht. Wenige Monate nach dem Einbruch trug sich, um das Bemerkenswerteste zu nennen, folgendes zu: Zwei junge Mädchen betraten die leere Kirche, gingen zum Altar und begannen, die Gesänge des Pastors aus der Agende nachzuahmen. Als ihnen dies nicht glückte, brachen sie in großes Gelächter aus, bis sie jemanden, der inzwischen dazugekommen war, bemerkten. Als Stichworte für die Interpretation dieses Vorkommnisses bieten sich an: die Parallele zu den Gesängen der Angetrunkenen in der Sakristei, eine spontane Kompensation des »mulier taceat in ecclesia«, das bei vielen Völkern vorkommende rituelle Lachen (im Christentum der risus paschalis) [29].

Auch Gerhard S. und Werner Q. lassen eine Ambivalenz erkennen. Einerseits brechen sie in die Kirche ein und sind vor Gericht alles andere als reumütig, andererseits nehmen sie hinterher Kontakt mit dem Pastor auf, zu dem sie, wie aus ihrer Wette deutlich wird, ein gewisses Zutrauen besitzen. Und derselbe Werner Q., der sich in der Kirche höchst ungesittet aufgeführt hat, hört später ruhig den Gesängen des Chores zu.

»In der Weinrebe wächst der Wahnsinn des Dionysos und teilt sich allen mit, die ihren wundersamen Saft genießen. Darum ist sie das vornehmste Symbol des Gottes, die schönste Gewähr seiner Gegenwart.« [30] Im einseitig apollinisch ausgerichteten Christentum hat der Wein seine ursprüngliche Kraft verloren. Die geringen Mengen, die genossen werden – in der katholischen Kirche erhalten die Laien überhaupt keinen Wein mehr, und in einigen reformierten Gemeinden ist der Wein sogar durch Traubensaft ersetzt (um ehemalige Trinker nicht zum Rückfall zu verleiten, wie man mir sagte!) –, genügen nicht, um jene trunkene Begeisterung zu erzeugen, in welcher der Mensch eine verzaubernde göttliche Gewalt zu erfahren vermag. Das Weinsymbol ist zu einer abstrakten, leblosen Angelegenheit geworden, wie viele andere christliche Symbole und Riten auch (das Untertauchen beim urchristlichen Taufakt – Symbol des Todes, dem das Symbol der neuen Geburt, das Auftauchen, folgte –

war z. B. einmal mit einem realen Angsterlebnis verbunden). Gerhard S. und Werner Q. nun sind wirklich trunken, und sie benutzen den Abendmahlswein in der ihm eigentlich zukommenden Funktion. Das Köpfen der Flaschen steht in plastischem Kontrast zu ihrer üblichen wohlabgemessenen Benutzung. Das Entzünden der Altarskerze und der Genuß des Weines aus Abendmahlskelchen macht aus dem Trinken einen, wenn auch gänzlich unbewußten und primitiv-ungehobelten Akt kultischer Art.

Das Nachahmen der Halleluja-Gesänge in gottesdienstlichen Gewändern muß zusammen mit dem mißglückten Versuch, auf der Orgel zu spielen, und dem Blasen auf der Posaune betrachtet werden. Musik und Lärm sind typische Erscheinungen bei der Ankunft des Dionysos. In unserem Falle liegt in Anbetracht des Zustandes und des technischen Unvermögens der Ausführenden der Hauptakzent auf dem Lärm. So ist daran zu denken, daß Dionysos auch »Bromios«, »der Lärmende« heißt. Euoi-Schreie, dröhnende und schrille Instrumente begleiten den dionysischen Zug, von dem ein homerischer Hymnus sagt: »Lärm erfüllte den endlosen Wald.«[31] Während der Anthesterien fand zu Ehren des Dionysos ein Wetttrinken unter Trompetenstößen statt.[32] Ein dionysisches Getöse weisen auch viele Karnevalsumzüge auf, bei denen dazu oft bewußt mißtönend auf Instrumenten geblasen wird. Das ungeschlachte Singen und Blasen während der nächtlichen Ausschreitung in der Kirche von Iserbrook hängt unmittelbar mit dem dionysischen Grundzug des Vorgefallenen zusammen.

»Es strömt von Milch das Land, es strömt vom Weine, es strömt vom Nektar der Bienen«, singt der mänadische Chor in den »Bacchen« des Euripides.[33] Wenn Dionysos, der »Löser (Lysios)« erscheint, beginnt es überall zu quellen, zu träufeln und zu fließen. Süßer Wein rinnt über das Schiff, auf dem sich der Gott offenbart[34], in Verzückung spenden die Frauen Milch aus strotzenden Brüsten, dem mit dem Thyrsos geschlagenen Felsen entspringt ein Quell, von den Stäben tropft süßer Honig.[35] Auch in der Kirche von Iserbrook strömt etwas. Es ist zwar nur ein Urinieren, gemäß den geringen Ausdrucksmitteln, die den beiden Eingedrungenen zur Verfügung stehen, aber in diesem simplen Vorgang steckt ein — wenn auch schwacher — Abglanz von der lösenden Wirkung des Dionysischen.

Das fußballähnliche Spiel mit den Kultgeräten beschließt das nächtliche Treiben. Das rituelle Ballspiel war besonders in Mittelamerika — vor

allem in Mexiko – ausgebildet. Es gibt darüber eine schöne Arbeit von Walter Krickeberg [36], in der die kosmische Symbolik dieses Spieles verdeutlicht wird. Eine direkte Entsprechung im dionysischen Kult existiert meines Wissens nicht. Im mittelalterlichen Frankreich jedoch findet sich ein Ritus, der eine Verbindung zwischen dem Ballspiel und dem Kreis des dionysischen Mythos herstellt. In der Kathedrale von Auxerre gab es folgenden Osterbrauch: Über einem Labyrinth, das durch ein Bodenmosaik im Chor gebildet war, wurde ein sakraler Ballspiel-Tanz aufgeführt: »Nach der Weise und dem Takt der Ostersequenz ›Victimae paschali‹ schreiten Bischof und Kleriker in schöner Tanzordnung über die Figuren des Labyrinths und werfen sich einen Ball zu.« [37] In den Satzungen des Klosters Auxerre von 1396 ist eine Ballspielordnung enthalten.[38] Der Brauch hielt sich bis 1538. Das Labyrinthsymbol ist ein Hauptbestandteil des Dionysos-Ariadne-Mythos. Daß das kultische Ballspiel von Auxerre gerade dieses Motiv zur Grundlage (im wörtlichen Sinne) hat, können wir hier nur herausstellen; auf eine Interpretation müssen wir verzichten. Auch während des Kircheneinbruchs von Iserbrook berührt sich das Dionysische mit einer Art Ballspiel. Die destruktive Weise, in der Gerhard S. und Werner Q. dabei verfahren, hat etwas zu tun mit der zerreißenden Gewalt mänadischer Raserei. Alles vollzieht sich ohne Wissen der Täter. Nur der mythologische Blick nimmt den Hintergrund des Geschehenen wahr.

Unsere Begebenheit beginnt damit, daß die Täter den Schlüssel zum Kirchturm verlangen, und am Ende nehmen sie zwei Kelche, eine Kanne und einen Hostienbehälter mit. Nicht nur im engen, psychoanalytischen Sinne, sondern im weiten, urbildlichen Sinne haben wir im Turmschlüssel ein männliches, phallisches Symbol, in den Gefäßen ein weibliches Symbol [39] vor uns. Daß ein spezifisch männliches und ein spezifisch weibliches Motiv am Anfang und am Schluß auftauchen, und daß es sich beide Male um einen Bemächtigungsversuch handelt, ist zumindest ein sehr bedeutungsvoller Zufall, wobei die Toilette als Fundort der liturgischen Gefäße konträr zu dem kirchlichen Reinheitsideal steht.

Sowohl das Männlich-Phallische wie das Weibliche stehen in enger Beziehung zu Dionysos und seinem Kult. Nach einer Überlieferung zeugte Dionysos mit Aphrodite den Priapos [40], und der Gott selbst hat

Beinamen wie »Orthos (der Aufrechte)« oder »Enorches (der mit den Testikeln)«.[41] Im dionysischen Tanz und Kulturdrama spielt das Phallische eine erste Rolle.[42] Andererseits ist Dionysos von seiner Geburt an immer und immer von Frauen umgeben. Ganz und gar weiblich ist das mänadische Treiben, und Beinamen bezeichnen den Gott als »scheinbaren Mann (Pseudanor)« oder »den Weibischen (Gynnis)«.[43] Sowohl das Phallische wie das »Große Weibliche« (Neumann) sind im traditionellen Christentum weitgehend ausgeklammert. »Niemand, der von fleischlichen Begierden und Lüsten gefesselt ist, ist würdig, hinzutreten oder dir zu nahen, König der Herrlichkeit«, heißt es in der Chrysostomusliturgie. Das Geschlechtliche hat keinen Platz im christlichen Kultus. Einen entsprechenden Geist atmet die kirchliche Sexualmoral. Vom Großen Weiblichen hat das Christentum nur einen kleinen Ausschnitt angenommen, einen größeren Teil dagegen verworfen. Zwar wurde das Dogma von der Theotokos, der Gottesgebärerin in Ephesus, der Stadt der vielbrüstigen Diana deklariert, in die Gestalt der Maria aber ging – besonders im Westen – keineswegs die Fülle der alten Muttergottheiten über. Das Dunkle, Chthonische fehlt weitgehend im Bild der »unbefleckten Jungfrau«, die seit dem Mittelalter mit lieblichen Worten besungen wird (siehe dazu die kompensatorische Figur der Hexe, analog dem Gegensatz Christus–Teufel). Ein entscheidender Anteil des Weiblichen ist in Verbannung und Gefangenschaft geraten.

Wie es zu der grandiosen Einseitigkeit der christlichen Konzeption kommen konnte, ist nur geschichtlich zu verstehen. Das frühchristliche Ideal stellte eine notwendige Antithese zur Dekadenz der Spätantike dar. In der damaligen Welt war das Rausch- und Triebhafte, das Vegetative und das Weibliche einseitig überbetont und entartet, darum mußte es – nach dem Gesetz der Kompensation – verneint werden. In den folgenden Jahrhunderten jedoch verlor die Antithese ihren Sinn, weil die Grundlage, auf die sie sich bezog, immer mehr schwand. So ist das, was einst historisch notwendig war, zu einer verhängnisvollen Einseitigkeit geworden. Die Abspaltung des Dionysischen und, damit verbunden, des dunklen Weiblichen ist eines der Hauptprobleme des Christentums. Unheilvoll wirkt sich der extreme Zustand aus, denn das Abgeschnittene wird ja nicht beseitigt, sondern nimmt der eigenen Position feindliche Formen an. So ist etwa der

das Christentum bekämpfende Materialismus eine Gestalt des von ersterem nicht bewältigten Großen Weiblichen (»materia« von »mater«). In der Blut- und Boden-Romantik der Vergangenheit, der Unzählige zum Opfer gefallen sind, in den Krawallen der Jugendlichen, im Fußballfanatismus und in vielen anderen Zeiterscheinungen äußert sich das unterdrückte Dionysische. Von der Überwindung dieser Kluft, unter deren Unheil unsere Zeit steht, hängt das abendländische Schicksal ab.

Das »Dionysische«, von dem hier die Rede war, kann nur als Wirkung einer göttlichen Gewalt aufgefaßt werden, die »nach dem Untergang des Griechentums unter Völkern anderer Zunge, anderer Religion und Weltanschauung immer wieder aufleuchtet«.[44] Darum schließen wir mit den Worten des Dichters Bruno Goetz:

»Bist Du, der Löser zu sein,
noch einmal gesonnen?
Oder ist schon verdorrt
das Herz der Tiefe?
Weiß kein Mund mehr das Wort,
das Dich, Rasenden, riefe?«

[1] In einer Vorlesung am C. G. Jung-Institut, Zürich. – [2] Dionysos (Frankf. Studien z. Religion und Kultur d. Antike, IV), Frankfurt a. M. 1939², S. 30 (o. Sperr. wdgg.). – [3] Siehe: Die Welt, Hamburger Abendblatt, Hamburger Echo, Bild, Morgenpost, alle Hamburg 24. April 1959 (Abendblatt auch 23. April 1959). – Herrn Pastor Kelch, Hamburg-Iserbrook, möchte ich für seine ergänzenden Auskünfte an dieser Stelle meinen besten Dank sagen. – [4] Tit. I, 5. Eusebius, Hist. eccl., III, 4. Migne PG X, 220. – [5] Siehe: Karl Kerényi, Die Herkunft der Dionysosreligion nach dem heutigen Stand der Forschung (Arbeitsgem. f. Forschung d. Landes Nordrhein-Westf., Geisteswiss., 58), Köln und Opladen 1956. – [6] Logos protreptikos (Cohortatio ad gentes), XII. Migne PG VIII, 240 f. Übersetzung nach: Mysterien Christi, übertr. v. Thomas Michels, Münster i. Westf. 1952, S. 15 ff. – [7] Migne PG XXXVI, 336 ff. Übersetzung aus: Gregor von Nazianz, Macht des Mysteriums, übertr. v. Thomas Michels, Düsseldorf 1956, S. 37, 39. – [8] Über Glossolalie siehe u. a.: Hans Rust, Das Zungenreden, München 1924. – [9] »*Τοῖς δὲ προφήταις ἐπιτρέπετε εὐχαριστεῖν, ὅσα θέλουσιν*« (X, 7). – [10] »*Ὅση δύναμις αὐτῷ*«, verrichtet der Gemeindevorsteher das Hochgebet (I. Apol., 67. Migne PG VI, 429). – [11] Vom geschichtlichen Werden der Liturgie (Ecclesia orans, X), Freiburg i. Br. 1923, S. 30 f. – [12] Aufgaben und Probleme auf dem Gebiete der byzantinischen und orientalischen Kirchenmusik (Liturgiegeschichtl. Forschungen, 6), Münster i. Westf. 1923, S. 68. – [13] Urchristen-

tum und Gottesdienst (Abhandlungen z. Theol. d. Alten und Neuen Testamentes, III), Zürich 1950[2], S. 34. – [14] Näheres über die Spontaneität im altchristl. Kultus in: Verf., Psyche und Mysterium (Studien aus d. C. G. Jung-Institut, V), Zürich 1954, S. 57 ff., 152 ff. – [15] Siehe dazu: Thomas Ohm, Die Gebetsgebärden der Völker und das Christentum, Leiden 1948, S. 387 ff.; E. Louis Backmann, Religious Dances in the Christian Church and in Popular Medicine, London 1952, S. 39 ff.; Carl Andresen, Die Kritik der Alten Kirche am Tanz der Spätantike, in: Der Tanz in der modernen Gesellschaft, hrsg. v. Friedr. Heyer (Soz. Wirklichkeit, 4), Hamburg 1958, S. 150 ff. – [16] In ebriosos, I. Migne PG XXXI, 444. Übersetzung nach Anton Stegmann, in: Bibl. d. Kirchenväter, Bd. 47, Kempten und München 1925, S. 319. – [17] Siehe darüber: C. G. Jung, Zur Psychologie der Schelmenfigur, in: C. G. Jung - K. Kerényi - P. Radin, Der göttliche Schelm, Zürich 1954, S. 187 ff. – [18] Du Cange, Glossarium mediae et infimae Latinitatis, nova editio, Bd. IV, Paris 1938, S. 484 (Quelle von 1445, Nachweis ebd.). Übersetzung nach: Jung, a. a. O., S. 187 f. – [19] Siehe: Jung, a. a. O., S. 188 ff. – [20] Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik, Ges. Werke, Musarionausgabe, Bd. III, München 1920. S. 25. – [23] Siehe: Ohm, a. a. O., S. 392 f. – [29] Siehe: Friedrich Heiler, Urkirche und Ostkirche (Die Kath. Kirche d. Ostens u. Westens, I), München 1937, S. 501. – [23] René Fülöp-Miller, Geist und Gesicht des Bolschewismus, Zürich-Leipzig-Wien 1926, S. 113 f. – [24] Aus der umfangreichen Literatur über die Schwarze Messe sei nur ein neueres Werk angegeben: Henry T. F. Rhodes, La Messe noire (Übers. a. d. Engl.), Paris 1958. Dort weitere Literaturangaben. – [25] Volksrecht, Zürich 8. Januar 1953. – [26] Quick, München 1755, Nr. 44. – [27] Zitat und Übersetzung aus: Joachim Ernst Berendt, das neue jazzbuch (Fischer-Bücherei, 270), Frankfurt a. M. 1959, S. 98. – [28] Ebd. – [29] Siehe: S. Reinach, Mythes et Religions, Bd. IV, Paris 1912, S. 109 ff.; Ohm, a. a. O., S. 191 ff. – [30] Otto, a. a. O., S. 138. – [31] XXVI, 10. – [32] Otto, a. a. O., S. 92. Dort Angabe der Quellen. – [33] 140. – [34] Hom. Hymn. VII, 35. – [35] Euripides, Bacchen, 764 ff. – [36] Das mittelamerikanische Ballspiel und seine religiöse Symbolik, Paideuma, Bd. 3, Heft 3–5, Bamberg 1948, S. 118 ff. – [37] Hugo Rahner, Der spielende Mensch, Einsiedeln 1952, S. 74. – [38] Du Cange, a. a. O., Bd. VI, Paris 1938, S. 253. Siehe zum Osterbrauch von Auxerre auch: Siegfried Mendner, Das Ballspiel im Leben der Völker, Münster 1956, S. 69 f.; Alfons Rosenberg, Die christliche Bildmeditation, München-Planegg 1955, S. 278 ff. – [39] Siehe: Erich Neumann, Die Große Mutter, Zürich 1956, S. 51 ff., 123 ff. 272 ff. – [40] Pausanias, Periegeta, IX, 31, 2. – [41] Siehe: Karl Kerényi, Die Mythologie der Griechen, Zürich 1951, S. 264. – [42] Siehe u. a.: Hans Herter, Vom dionysischen Tanz zum komischen Spiel (Darstellung und Deutung, 1), Iserlohn 1947. – [43] Kerényi, a. a. O., S. 265. – [44] Walter F. Otto, Theophania (Rohwohlts deutsche Enzyklopädie, 15), Hamburg 1956, S. 28.

EXPERIMENT MIT FAUST

Hans Leyser

Wir verleihen einem Stoff hohen Wert, der vordem für wertlos galt. Noch mehr: seit wir erkennen, welcher unsichtbare Vorgang jenes graue Mineral belebt, verliert sogar das Gold an Gültigkeit. Die Strahlung im Uran verwandelt nicht nur ihren eignen unscheinbaren Träger, sondern nimmt auch von jedem edleren Besitz. Sie streift den Glanz und Wert der schönen Körper ab wie ein verliehenes Kostüm, wie Verkleidungen, mit denen die Natur den Ablauf ihres inneren Zerfalls verbirgt – sie weiß, warum.

Der ihr gefolgt ist bis in ihr geheimstes Versteck, der ihre Blöße aufgedeckt hat schonungslos, war kein andrer als Faust, der Magier, der Teufelsbündler und Gottesleugner, dessen grenzenlose Wißbegierde die Schauder der Instinkte beseitigt, die Tabus vernichtet, Bedingtheit und Unzulänglichkeit des menschlichen Geistes zum Aberglauben erklärt hat. Eine Betonschicht und Schutzanzüge – das ist seine ganze Frömmigkeit. Er scheute vor keiner Versuchung zurück. Er entstellte die Schöpfung im Experiment und korrigierte sie nach seinen Axiomen. Er erschrak weder vor dem knöchernen Bild seiner Hand unterm Röntgenschirm noch vor der Hinterlist eines Gottes, der vor den Eroberungen des Menschen zurückwich und ohnmächtig schien, um schließlich aus dem Nichts heraus die Panik des Weltendes heraufzubeschwören.

Als Alchimist versprach uns Faust, daß er Gold machen wolle. Möglich, daß er sich wirklich dieser absurden Hoffnung hingab, wahrscheinlicher aber, daß er sie vorgeschützt hat aus Kenntnis unsrer Hoffnungen und Wünsche. Denn was ist Gold, wenn nicht der Inbegriff derjenigen Illusion, in der die Menschen seit je ihr flüchtiges Dasein verewigen möchten, kraft deren sie sich über das verständigen, was sie die Werte nennen? Sein Wert liegt darin, daß es Abglanz ist. Es gehört in die Dimension der Spiegelbilder, der Masken und Monstranzen, seine Währung ist unbeweisbar wie die Schönheit, und es bedeutet bis ins kleinste Körnchen nichts als Schein – denselben Sinnenschein, den zu beseitigen gerade Faust nicht

müde werden darf. Ob von ihm zugegeben oder nicht – es ist ein fadenscheiniger Betrug, wenn er sich einen Goldmacher nennt und wenn er behauptet, den Stein der Weisen zu besitzen, das All-Arkanum, Sonnenkraft, den Eierstock der Elemente oder was noch sonst. Er täuscht uns, und mit Absicht täuscht er uns. Denn er leugnet die Masken und Mythen, er räumt mit den Werten auf, er glaubt nicht an das Gültige und Bleibende. Wenn er im übrigen auf einen Inbegriff der Qualität, auf das Gold in den Banken, nicht ganz verzichtet, so deshalb, weil er uns kennt. Er hat, was ihn mit uns verbinden könnte, längst überwunden, nun läßt er uns den Plunder, jenen mythologischen Rest für Unmündige, das ehrwürdig Sentimentale, die Würdenträger im Panoptikum.

Er greift nicht ein in den repräsentativen Mißbrauch der Symbole. Er sieht gleichgültig zu, wie jene Macht, die seinem Denken entspringt, in die Funktionen der Roboter übergeht. Er läßt uns zehren von der Substanz, Rohstoffe mobil machen, den Schatz gespeicherter Energien plündern. Er hört die Spule der Geschichte rückwärts laufen, mit den verzerrten Stimmen der Jahrtausende, er sieht den Markt der Bilderstürmer, den Ausverkauf gewesener Kulturen, er nimmt die Huldigungen der Beflissenen entgegen, all dieser Wagners mit der Brille und dem weißen Kittel, die vor dem Reißbrett stehen und auf die Hebel drücken. Und er verachtet sie dafür, daß sie in seinem Namen durch Stratosphären fliegen und Einöden fruchtbar machen. Was geht es ihn an? Er überläßt uns unserm Optimismus, und die Vergasungen bekümmern ihn so wenig wie die Mietskasernen. Dem Schicksal von Millionen sieht er zu wie einer Brandung oder einem Sternennebel. Er sitzt und siebt den irdischen Staub nach einem Geisterstrahl, und ganz belanglos bleibt es ihm, ob dieser Staub aus Wüsten oder aus Gräbern stammt. Er kennt nichts weniger als Pietät. Es geht ihm nicht ums Leben, sondern ums Prinzip, nicht ums Humane, allenfalls ums Kosmische. Der Mensch beschäftigt ihn nur insoweit, als er befähigt scheint, das Menschliche zu leugnen.

Nur nebenbei gesagt: ein solcher Faust hat nichts zu schaffen mit einem Ideal des Ewig-Weiblichen. Wenn er den Namen Helenas je noch nennen, ihres geheimnisvollen Lächelns je noch bedürfen sollte, dann uns zuliebe für die schöne Lüge der Reklame. Wir brauchen das, nicht er. Ihn geht die Scham des Mannes, der ein Verborgenes aufdeckt, nichts mehr an. Daß er

erkennt, ist durchaus ohne Sünde. Nichts stößt sein Denken entschiedener ab als das Geschlecht.

Kurzum, er schreckt vor nichts zurück, und was sein Hirn erobert, unterliegt dem Terror. Daß er sich deshalb rechtfertigen oder entschuldigen müßte, daß er sich auch nur einen Anschein von Verbindlichkeit zu geben wünschte, das setzt, meine ich, ein Interesse für die Folgen seiner Tätigkeit, ein Rücksichtnehmen auf das harmlos Menschliche voraus, die wir ihm, nach der unerhörten Kühnheit und Unnachgiebigkeit seiner Forschungen, unmöglich zumuten dürfen. Vor seinen weitoffenen Augen zieht die Menschheit vorüber nach dem Gesetz organisierten Zufalls, Nomaden auf einer Flucht ohne Ziel, Völker der Utopie, vorüber an Stätten uralter Kultur, den fiebrigen Blick aufs Ende der Zeit gerichtet. Das einzige, das ihn an diesem Aufbruch noch bewegt, ist die Beziehung zwischen Geist und Masse, zwischen zwanzigstem Jahrhundert und Tertiär, zwischen Disziplin und Chaos.

Wohin ist dieser Aufbruch unterwegs, der alles mit sich reißt? Wohin der Prozeß im Uran, das marschierende Meer der Atome, das von glühenden Punkten in der Nacht verraten wird? Wohin die Sinnen- und Vorstellungsinflation, die Jahrmilliarden überschlägt? Wohin der riesige, sinnlose Ausbruch gespeicherten Lichtes und gesammelter Kraft? Nicht einen Augenblick lang zweifelt Faust, daß dieser Ablauf der Zeit des Irdischen ein Ende setzen wird, und daß er selbst, Faust, sich in seinem ungemeinen Experiment der Umwelt und der Existenz beraubt in dem Versuch, derselben Umwelt und derselben Existenz auf ihren Grund zu kommen.

Das heißt nichts anderes, als daß sein Geist dem Nichts entgegensieht. Und das von vornherein – mit dem ersten Schnitt, mit dem er die Zellen eines Gewebes trennte, mit der ersten Falle, gestellt, die Natur zu versuchen, war er bereit, jedweden atavistischen Instinkt in sich zu töten, jedwedes Risiko der schöpferischen Allmacht gegenüber auf sich zu nehmen. Das ist es, was man seinen Bund mit dem Satan nennt, mit jenem Geiste Mephistopheles, der sich so schnell weiß und so weit hinausfliegt wie der Gedanke des Menschen.

Was braucht es noch Verkörperung für Mephistopheles? Wer ist er schließlich, der den Göttern die Potenzen nimmt und ihre schöne Fruchtbarkeit verwüstet? So sehr ist er in Faust, ihm eingeboren, nicht von ihm

zu trennen, daß wir vor seiner Gegenwart ins Herz hinein erschrecken, aus Angst, er könnte auch von uns Besitz ergreifen und uns durchdringen mit Gleichgültigkeit, von seinem Aufenthalt in jenen rätselhaften Windungen aus, die tief in unserem Schädel einer grauen Masse das Muster seiner Wirklichkeit einprägen.

Von seinem ersten Keim an drängt das Leben zu ihm hin. Der Grad seiner Gegenwart, den wir Bewußtheit nennen, gibt das Maß der Entwicklung an. Und erst der Augenblick, in dem er die letzte bunte Hülle des Lebendigen durchdringt, stillt dessen tiefste Sehnsucht, die darin besteht, daß es sich nicht mehr fortpflanzt, nicht mehr entwickelt, es sei denn über sich hinaus. Diesen Geist hat Faust gewählt vor allen andern Dämonen, weil er den edelsten, den obersten, den erstgeborenen in ihm erkannte. Unheimlich, lichtscheu geistert er im Mark des Lebens, mächtiger selbst als die Götter, denn er weiß das Ende.

Nichts darf mich vor dem Vorwurf schützen, ich schildere negativ. Wie soll ich anders, da der faustische Mensch seine kühnsten Eroberungen durch die Verneinung seiner selbst und die Vernachlässigung seiner Welt erkauft — der faustische Mensch, das heißt: der intellektuelle Menschentyp, gezüchtet durch die farblose Rasse des Abendlands. Scheuen wir nicht das Nichts, nachdem wir doch im Aufbruch und im unabsehbaren Fortschritt dahin sind! Dringen wir getrost soweit vor, bis Faust uns nichts mehr zu sagen weiß. Seien wir ihm um den letzten Schritt schon voraus, wo die Helligkeit der Erkenntnis in orphischem Dunkel erlischt, wo die sublimsten Ordnungen ins Chaos überschlagen. Treten wir ein in den geheimnisvollen Abgrund einer Wirklichkeit ohne Illusion.

Bis hierhin hat den Faust sein Mephistopheles begleitet, und hier verläßt er ihn. Weshalb? So paradox es klingt: weil Mephistopheles im Auftrag Gottes steht und weil er auf Gottes Weisung Faust verlassen muß. Auf alles Mögliche war Faust gefaßt, nur auf dieses Eine nicht: daß Gott ihm außerhalb der Ordnung begegnen könne, daß er sich des Widersachers als seines Spions bediene und daß das Nichts die ungeheure Falle sei, in die er hinterlistig den Geist des Menschen lockte. Faust, der doch alles und jedes zu wissen glaubt, war für diesen Sachverhalt blind und unwissend von vornherein. Er war zu harmlos und zu eitel, anzunehmen, daß man ihm Allmacht überließ, um ihn zuletzt der Impotenz zu überführen. Daß man

ihm den Schein der Allwissenheit lieh, um ihn mit dem Verschwinden seines unsichtbaren Helfers zu blamieren wie einen Betrüger, den sein Komplize verraten hat. Da steht er, als Scharlatan entlarvt, und redet wie ein Narr. Er schwatzt von Lichtjahrmilliarden, indes ihm der Augenblick entgleitet; er deutet das Innere der Sterne, aber das Lächeln eines Kindes bleibt ihm unbegreiflich; er glaubt die Menschheit zu verachten, aber ihm graut vor sich selber. Niemand versteht seine Sprache, niemand vermag ihm zu folgen. Wir schütteln die Köpfe, wenn er kommt und spricht. Obgleich ihn Mephistopheles verlassen hat, will er sein Experiment fortsetzen, die Erde zum Stern verwandeln, das Herz und Hirn des Menschen in ein Präparat — das will er, doch niemand hat Sinn für diesen seinen unbegreiflich finsteren Willen. Die lang gewohnte Ehrfurcht setzt uns zunächst in Verlegenheit, doch einer steht schließlich auf, der Unbefangenste, der Einfaltspinsel unter seinen vielen Schülern, der seinen Mutterwitz hat lang unterdrücken müssen. Der dreht sich um und lacht. Allmählich, einer nach dem andern, stimmen wir ein in dieses Gelächter, mit dem die lebendige Menschheit sich vom Denken des Faust befreit. Man setzt ihm den Narrenhut auf, er läßt es mit sich geschehen. Seine eigene Menschennatur, so lang von seinem Geist terrorisiert, ergibt sich stumpfsinnig in die Wohltat der Gedankenlosigkeit. So sehen wir endlich ein, daß er ist, was er immer schon war: ein Schwindler und Scharlatan, der mit den Tricks eines Taschenspielers die geschaffene Welt für eine Fiktion seines Hirns ausgab, der die Wirklichkeit für Attrappe, den Schnürboden zur Wahrheit erklärte, der Gold zu machen versprach und gab uns das graue Uran, der uns Helena vorgaukeln wollte und gab uns den Blick ins Gerippe, der uns ewiges Leben verhieß und nahm uns den erfüllten Augenblick. Und so gewiß die Negation die Negation aufhebt, wird er bewiesen haben, was er nicht beweisen wollte: den unsichtbaren Gott, der seinem Denken ins Nichts verschwand, und das einfach Menschliche, das mehr ist als sein Denken.

REMBRANDT: DIE LESENDEN

Erwin Gradmann

In dem weiten Bereich der Rembrandtschen Bildstoffe, wohl übersehbar nach Art und Zahl, unausschöpfbar jedoch im Ganzen wie im Einzelnen, treten zwei Kernzonen deutlich hervor: die religiöse Thematik und die Bildniskunst. Dies scheint eine ferne Entsprechung zu haben zu dem, was einstmals Dürer, in der großen Zeitenwende, als Auftrag empfand und befolgte: »die Leiden des Herrn zu schildern und das Bild des Menschen zu bewahren«. Profanes und Religiöses, Paganes und Christliches schieden sich damals, vielmehr hatten die neuen Kräfte der Weltaneignung sich eben erst einen Platz gewonnen neben den alten Mächten des Glaubens und in den Künsten ihr Sinnbild gesetzt.

Die Trennung in zwei Wege schien eine Zeitlang unaufhebbar und unüberbrückbar; als tragischer Konflikt ist sie von den edelsten Geistern empfunden worden. Erst der Barock hat den großartig letzten Versuch unternommen, beide Wege wieder in einen münden zu lassen, in kühnem Bogenzug Himmel und Erde erneut zu verbinden, Seraphisches Irdischem zu verschwistern. Daß in dieser neuen Einheit doch wieder zwei unähnlich-ähnliche Wege sichtbar wurden, die in der Kunst der Antipoden Rubens und Rembrandt am stärksten sich zeigten, vermindert nicht die Größe des Strebens. Im Gegenteil, es verleiht der Epoche, in den Grenzen des Individuell-Menschlichen, als Weltauffassung und Glaubensfähigkeit, erst die volle Lebensrundung; denn über dem Trennenden stand doch ein geheimes Einverständnis.

Eine tiefere Einsicht wird denn auch im Werke Rembrandts eine Scheidung nach Profanem und Religiösem nicht unbedingt annehmen können, so sehr im strengen Sinn das Bildnis des Jan Six etwa und eine Kreuzabnahme natürlich zwei Sphären angehören. Sie darf geltend machen, daß sowohl das Bild des Menschen wie die Bilder der Bibel auf einen Wesens- und Schöpfungsgrund zurückweisen, in welchem einträchtig beisammen ruht, was in die Erscheinung gerufen, notwendig verschiedenen Gesetzen zu folgen hat, aber in dieser Entzweiung das Zeichen *einer* Herkunft deutlich

bewahrt. Die biblisch-evangelischen Darstellungen Rembrandts sind nicht durchwegs vereinbar mit einer dogmatisch-kirchlichen Auffassung, noch haben sie das Omen mystischen oder sektenhaften Glaubens, sondern ihr Wesen ist das einer schlichten Aussage, einer gleichsam irdischen Selbstgegebenheit, in welcher sich religiöses Leben erfüllt. Alles wächst aus der kreatürlichen Beschaffenheit des Menschen und verklärt sich in der Lichtsprache Rembrandts, die das Leben der Seele meint. Die Bildnisse Rembrandts haben gleicherweise nicht jene vitale Würdeform, die dem Geist der Epoche den Maßstab leiht für Stand, Rang, Willen und Temperament der Person, sondern sie tragen — mit manchem Zugeständnis wohl — vor allem die Züge des Einzelschicksals, in der Ernte eines Lebensausdruckes, der das Wandelbare, Vergängliche des Menschen und damit auch das Demütig-Feierliche einbegreift.

Rembrandt folgt einem Gebot Leonardos, das wie an ihn, den Künftigen, gerichtet schien: ein guter Maler habe »zwei Hauptsachen zu malen, den Menschen und die Absicht (oder Strebung) seiner Seele (intenzione dell' anima); das erste ist leicht, das andere schwer«.

Gewiß wird man eine substantielle Einheit bei allen Schöpfungen großer Meister aufzeigen können und ebenso die bewegende Mitte, aber es scheint, als wäre bei Rembrandt der Lebensstoff, aus dem er geschaffen und der in ihm schafft, als Lebensbewegung in jedes Werk eingegangen, geheimnisvoll weiterwirkend zwischen ihnen und jedes mit jedem ständig neu verknüpfend. Es ist auffallend und daher oft vermerkt worden, daß manche biblische Darstellungen Rembrandts nicht ohne weiteres einen kirchlich-religiösen Darstellungsgehalt aufweisen (z. B. Bamherziger Samariter, Jakobssegen u. a. m.), und ebenso ist in der großen Reihe der Bildnisse eine ansehnliche Zahl zu finden, bei welcher offenbleibt, ob es ein Bildnis sei oder ein Bildnis in Gestalt eines Heiligen oder Propheten oder das Bild einer biblischen Gestalt. Die Sphären durchdringen sich und sind nicht absolut zu setzen, d. h., profane Gegenstände können religiös gestimmt sein, religiöse Darstellungen beinahe profanen Charakter haben. Die »religiöse Färbung oder Gestimmtheit« gibt zwar noch keinen rechten Anhaltspunkt für das eigentliche Wesen des Religiösen bei Rembrandt. Nennen wir es Qualität und Ausdruck seelischen Lebens — intenzione dell'anima, Strebung der Seele, die sich in Gemeinschaft weiß mit allen Lebendigen

und Toten. Sollte diese Wesensbestimmung als fundierendes Element nicht deutlich genug sein, bedürften wir noch eines sinnfälligen Zeichens der inneren Verwebung beider Sphären im Werke Rembrandts, dann bieten sich wohl die zahllosen Darstellungen der »Lesenden« bei Rembrandt an. Wenn Hofmannsthal von unserer Zeit sagt, er sehe beinahe als die Geste unserer Zeit den Menschen mit dem Buch in der Hand, wie der kniende Mensch mit gefalteten Händen die Geste einer anderen Zeit war, so darf man von Rembrandt sagen und seiner Zeit, daß Buch und Gebet noch nahe beieinander waren, ja für Rembrandt zusammengehörten. Die Betenden und die Lesenden; jene im Geiste des Glaubens, diese im Glauben und im Geiste der Welt.

In Zeichnungen, Radierungen und Gemälden begegnet uns immer wieder der Mensch im Zustand des Sinnens, des Betrachtens, der Muße und Beschaulichkeit, in der stillen Tätigkeit des Lesens und Schreibens, der Kontemplation und geistigen Befassung. Die Stille des Tuns steht mit einer Stille des Raumes in Einklang, das Fluidum des Dämmernden und das Fließen des Lichtes meinen dasselbe. Innenraum und Innerlichkeit sind zwei Begriffe, die ja schon sprachlich zusammengehören, das eine eine reale Ortsangabe, das andere gleichsam eine Ortsangabe unserer Verfassung, im »Bei-sich-Sein«. So ist es von tiefer Bedeutung, daß die Lesenden im Werke Rembrandts einen besonderen Platz einnehmen, denn deren Zustand ist zweifacher Art, insofern diese in eigentümlicher Weise bei sich sind, abgesondert von der Welt und doch mit ihr in Verbindung. Wie der Mensch in der Muße dem Schlafenden verwandt, so ist der Lesende dem Schauenden verwandt, ein tätig Empfangender. Und der Inbegriff von Teilnahme und Teilhabe an der Welt ist das Buch, das einzige Ding unter allen Dingen, das solches verkörpern kann.

Das Verhältnis Rembrandts zum Buch ist aufschlußreich für die Sprachlichkeit seiner Kunst. Es mag in der Frühzeit als Attribut, etwa der Minerva, den üblichen allegorischen Charakter haben, aber dann ist es stets von sinntragender Bedeutung, weil das Buch für Rembrandt eine ebenso vertraute wie hohe Sache ist, also deutlich wertbetont. Wie Goethe von Shakespeare sagen konnte, das Buch habe ihm noch als ein Heiliges gegolten – so wird man dies von Rembrandt mit noch größerem Gewicht sagen können, da es ja vorzugsweise das Buch der Bücher ist, die Heilige

Schrift. Doch neben ihr steht auch das Buch als Quelle der Erkenntnisse, des Wissens, als Instrument der Weltaneignung und des um die Welt werbenden menschlichen Geistes.

E. R. Curtius hat einläßlich darauf hingewiesen, welche Bedeutung dem »Buch als Symbol« seit jeher zugekommen; wie »für Dante die höchsten Funktionen und Erfahrungen des Geistes an das Lernen, an das Lesen, an das buchmäßige Aufnehmen einer präexistenten Wahrheit geknüpft sind. Darum können Schrift- und Buchwesen für ihn Ausdrucksträger der höchsten dichterischen und menschlichen Augenblicke werden« — im weiteren, wie reich die Sprache Shakespeares an bildlichen Wendungen ist, die auf das Buch — Buch des Lebens, Buch der Natur, Buch der Welt — bis auf die feinsten Nuancen des Buch- und Schriftwesens bezogen sind. »Das Buch ist nun eben — oder war es damals noch — ein Sachbereich, das einen, wie Goethe es ausdrückt, ›Lebensbezug‹ hat oder ›das Wechselleben der Weltgegenstände durchscheinen läßt‹.«

Wie im Menschen im Lauf des Lebens, wie in einem Gefäß, die Welt sich sammelt und in der Verwandlung des Erlebten und Erfahrenen zur Innerlichkeit gekeltert wird, jener Innerlichkeit, die der Vorzug des Alters werden kann — als Weisheit, so ist im Innenraum für Rembrandt wieder das gesammelte, gedämpfte und verwandelte Außen beschlossen, und so versammeln sich im Buch geborgen die Taten und Gedanken der Welt. Das Aufschlagen, das Lesen, das Innehalten, das Schließen, das Nachsinnen; schon in diesem Tun sind sehr bestimmte Lebensbezüge enthalten. Die »Lesenden« machen dies alles bildhaft lebendig.

Die starke Beziehung Rembrandts zum Buch ist nicht nur bestimmt durch seine religiös getränkte Auffassung vom Menschen, sondern sie ist wohl auch noch deutlich gegeben mit der protestantischen Umwelt. Der Protestantismus hatte jegliche bildhafte Vergegenwärtigung sakraler Inhalte verbannt; allein das Wort ist an dessen Stelle getreten, die Schrift, der Urtext; d. h. die sakrale Bildsphäre ist Angelegenheit des Einzelnen, nicht der Gemeinde. Da ist allein das Wort herrschend, die unverbrüchliche schriftliche Überlieferung, die aufgezeichneten Offenbarungstatsachen. Da die Kunst auf diese Weise ihrer edelsten Gegenstände beraubt, flüchtet sie ins Buch, oder sie erfaßt um so intensiver die faktisch-empirische Welt, in deutlicher Entsprechung zum Gebot der Bewährung im Diesseitigen. Die



TAFEL XIV · Zum Beitrag E. Gradmann, S. 337–343

starke Dominanz weltlicher Stoffe in der holländischen Kunst des 17. Jahrhunderts ist ihr Ausdruck. Für Rembrandt gilt das nicht; seine Antwort ist die großartige »Ein«bildung der religiösen Heilstatsachen in die irdisch-alltägliche Lebensbewegung, in die Erfahrung des Einzelnen, sein Eigenleben und seine Hingabe, seine seelische Beschaffenheit. Im Nahebringen der Leidensgeschichte, mit der stillen Aufforderung des Mitempfindens und des Innewerdens, wird die repräsentativ-sakrale Sphäre gewendet in die private. Im Grund also dasselbe, was die Schrift, die Bibel bewirkt; Bildsinn und Wortsinn begegnen sich wieder in der Auslegung des Einzelnen; durch die schlichte Größe der Aussage und des Ausdrucks wird sie allen nahegebracht, ist sie allen begreiflich. »Das Lesen der Heiligen Schrift ist Betrachtung, Erbauung, Übung des Geistes. Es ist ein anderes Lesen als das wissenschaftlicher Werke; es ist Übung von Einstellungen, Seelentechnik« (Scheler). Die Beziehung Rembrandts zum Buch ist dann wohl auch noch mitbestimmt durch sein nahes Verhältnis zum Judentum; dort entwickelte sich auch zuerst das Element der Wissenschaftlichkeit, in Gestalt der Schriftauslegung und Kommentierung. Beides, die Schrift als Offenbarung und die Schrift, die wahre Erkenntnisse und Wissen, Weltwahrnehmung und Weltstoff vermittelt, als Wegweiser und Vorbild, sind, geteilt und ungeteilt, Rembrandts lebendiger Besitz. Daher die schöne und tiefe Erfassung des Menschen in der Befassung mit Wort und Gedanken — im »Zu-sich-Kommen«. So sind die Lesenden im Zustand des tätig Empfangenden gleichsam Sinnbilder des »Nicht von der Welt sein, doch in der Welt bleiben« — ein speculum vitae.

In den Darstellungen der lesenden, schreibenden und sinnenden Propheten und Evangelisten bewegt sich Rembrandt in der Bahn ältester Tradition, aber er weitet den Kreis, zahlreiche Bildnisse sind in der »Gestalt des Lesenden« gefaßt, die Bildnisse der Mutter, diese dann wieder in Gestalt der Prophetin Hanna, Titus in den verschiedenen Lebensstufen — als Kind, im Zwischenreich des Träumens und erster Bewußtheit, rührend durch den Tiefsinn der Einfalt. Man denkt daran, wie Schrift und Buch, von Menschen geformt, den Menschen formen. »An diesen Vorbildern hebt sich der Mensch durch Menschen gleichsam selbst empor« (Scheler). Von besonderem Gehalt jenes Bild, das den kleinen Titus in Gestalt des Timotheus mit seiner Großmutter zeigt (London, Earl of Ellesmere), da beide,

Jugend und Alter, jedes auf seine Weise über Empfangenes nachsinnen, das das Buch gespendet. (Die Darstellung bezieht sich auf den Brief des Apostels Paulus an seinen lieben Sohn Timotheus, worin er ihn an die Lehren erinnert, die er von seiner Großmutter empfangen habe.) Das geschlossene Buch ruht im Schoß der Großmutter, der kleine Timotheus kniet betend davor. Erinnerung ist die Aufforderung des Bildes, Vergangenes wird sichtbar, als wäre es gegenwärtig: in der Tiefe des Raumes erscheint die Szene der Darbringung, Christus in den Armen des greisen Simeon; an der Wand die Eherne Schlange.

In der Anatomie des Dr. Tulp (Haag, Mauritshuis) stiftet — wie Jantzen deutlich machte — das Buch des Wissens, der Vesal-Foliant, die innere und formale Einheit des Bildes.

Der Bürgermeister Jan Six, am Fenster, wie unter Fittichen des Lichtes lesend, mag als die herrlichste Fassung dieses Themas innerhalb der Radierungen gelten. Der Jüngling Titus (Wien, Kunsthistorisches Museum), ein wunderbares Sinnbild für den gehobenen Zustand innerer Schau und Erleuchtung. Das Lesen ein fließender Vorgang, ein Vorübergang verschiedener Seinsverfassungen, die von der Sinnerfassung des Gelesenen ausgeht. Das Buch Quelle der Bewegtheit seelischen Lebens, geistiger Wahrnehmung, Brücke zur Welt, Ruf und Spur des Vergangenen, Zeugnis anwesend höherer Welten, konkret und transzendierend.

Das besagt auch das Bildnis einer Sephardin (siehe Taf. XIV). Von der dargestellten Person — unverkennbar an ihren markanten Gesichtszügen — existieren noch drei weitere Bildnisse von der Hand Rembrandts. Mit dieser wohl schönsten Fassung ist sie in die Reihe der Lesenden aufgenommen und damit zugleich versetzt in jene Sphäre, wo menschliches Sein, religiöses Leben und geistige Existenz sich vermählen. Frontal gegeben, im Zustand höchster geistiger Konzentration, von beinahe prophetischer Kraft, gleicht sie einer Sibylle. Die Verfassung der Lesenden wird durch die Geste des Haltens wie die knappe Geometrie der Bildgestalt fast schmerzend betont, gemildert durch Licht und Farbe. Die hellsten Partien nicht weiß, sondern von reinstem perlmutterhaftem Silberglanz, ein lichter Widerschein des Buches, dem eigentlichen Lichtträger, der auch noch die Hände der Lesenden transparent werden läßt. Neben diesen Silberflächen ein tiefes Rot am Mantelsaum, das in ein stumpfes Braun zu verfließen scheint, aber vor der

dunklen Aura des braungoldenen Hintergrundes nochmals zu glühen beginnt. Die Innenseite der Haube grün mit goldenen Lichtern und dies alles leuchtend, wie von innen her strahlend und zugleich mild, gedämpft. Ein wahres Wunder an Schöpfung, das den hohen Moment seelisch-geistigen Zustandes von so nahbarer Würde in solchem Adel faßt. »Die Erhobenheit des Gemüts ist eine Haltung, in der der Mensch sich selbst erlöst« (Spinoza).

ÜBER DAS PENTAGRAMM IN KROATIEN

Vladimir Bazala

Das Pentagramm gehört zu den Ursymbolen der Menschheit. Es findet sich bereits auf den Scherben der jüngeren Steinzeit, auf Steinplatten in Ur, in Mesopotamien und in ägyptischen Gräbern. Die Hettiter haben es in mannigfachen Zusammenhängen gebraucht, desgleichen die Etrusker. Bei den Kelten galt der Fünfstern als segenbringendes Geheimzeichen, und noch heute ist er im Volksglauben von Schweden bis Spanien, von Island bis in die Ukraine als Zauberzeichen lebendig.
Schon früh taucht das Pentagramm in der griechischen und römischen Kultur auf. Es war bereits den Pythagoreern bekannt und galt ihnen, wie auch den Neuplatonikern und Gnostikern, als Zeichen der Ganzheit, der Harmonie, des Kosmos und der Gesundheit.
Es kann sich hier nicht darum handeln, die gesamte vielfältige Symbolik des Pentagramms erschöpfend darzustellen. Es sei nur in Stichworten an einige der hauptsächlichen Bedeutungen erinnert: die Beziehung zum menschlichen Körper, der mit ausgestreckten Armen und gespreizten Beinen die fünf Punkte des Pentagramms markiert; die Beziehung zur Zahl Fünf überhaupt (fünf Finger, fünf Sinne); die Symbolik der Erneuerung, da man, den Linien dieser Figur folgend, immer zum Ausgangspunkt zurückgelangt; der Fünfstern als Zeichen der weißen Magie und geheimen Bruderschaften; seine apotropäische Wirkung gegen böse Geister und seine Bannkraft (Mephisto sagt zu Faust: »... Daß ich hinausspaziere, / verbietet mir ein kleines Hindernis: / Der Drudenfuß auf Eurer Schwelle —«, und Faust fragt: »Das Pentagramma macht dir Pein?«). Man erinnere sich der zahlreichen Darstellungen des Pentagramms an Kirchen, besonders der für die christliche Welt wichtigsten und heiligsten dieser Figuren, der nämlich auf dem Franziskaner-Kloster neben der Kirche in Bethlehem, über der Grotte erbaut, worin Jesus geboren wurde und wo bereits Konstantin im Jahre 326 eine Basilika errichtet hatte.

Diese kurzen Hinweise müssen genügen. Im folgenden soll eigens von der Bedeutung des Pentagramms in Kroatien die Rede sein. Wir wenden uns zunächst der Volkskunde zu.

Genau wie sich auf dem Blocksberg im Harzgebirge alljährlich in der Nacht auf den 1. Mai die Hexen treffen, tun sie es auf dem Berge Klek im kroatischen Karst. Gegen die Hexen (Druden) ist ein mächtiger Schutz der Drudenfuß, in Gebirgsgegenden »Albfuß« (zu »Alb«, »Elbe«) genannt, und analog heißt in kroatischen Gebieten das Pentagramm »Vilinska noga« (»Feenfuß«), wobei »vila« die böse Fee oder die Hexe bedeutet.
In die kroatischen Gebiete ist indessen das Pentagramm noch auf einem anderen Wege gekommen, nämlich dem der arabischen Mystik, als »Salomons Siegel«. Salomon spielt als Soliman, der Gesandte Gottes, eine große Rolle im islamischen Glauben. Die arabischen Mystiker schrieben in jede der fünf Pentagrammspitzen je einen der fünf Buchstaben kjel, ha, je, ain und sad als Chiffre des Namens Allahs und als Anfangsbuchstaben der 42. Sure des Korans. Der Glaube an die wundertätige Kraft von Salomons Siegel hat sich bis heute in Bosnien und in der Herzegowina gehalten; seine Zeichen sind oft auf Talismanen und Amuletten anzutreffen (s. Sielki: Hamajljie, Etnografska istraživanja i gradja III, Zagreb 1941).
In Bosnien und der Herzegowina, wie in anderen Teilen Europas, wird das Pentagramm auch schon seit frühester Zeit als Mittel gegen Verwünschungen, gegen den bösen Blick, gegen Krankheit und Mißgeschick verwendet. Außerdem benennt das kroatische Volk mehrere Pflanzen nach dem Fünfstern, zum Beispiel die Atropa belladonna mit ihrer fünfzackigen Blüte, die in Kroatien vilino bilje oder velebilje (»Feenblüte«) heißt. Während sich das Pentagramm in der kroatischen Volkskunst, in der Volksstickerei, auf Wiegen, auf Ostereiern erhalten hat, ist es von Grabmälern, von heiligen Stätten, von Kirchen u. ä. völlig verschwunden. Es existieren an sakralen Orten nur noch ganz wenige bildliche Darstellungen des Pentagramms. Die meiner Meinung nach schönste ist die am Taufbecken zu Split (Taf. XV, Abb. 1). Es handelt sich um sechs guterhaltene Marmorplatten. Sie stellen wahrscheinlich die ältesten kirchlichen Stücke der Kathedrale in Split dar, welche, wie bekannt, aus dem Diokletian-Mausoleum entstanden ist, und waren aller Wahrscheinlichkeit nach eine Einzäunung um den Hauptaltar. Diese Umfriedung wurde – wie der kroatische Archäologe Fran Bulič meint –, um die Mitte des 9. oder Anfang des 10. Jahrhunderts ausgearbeitet, vielleicht auch Mitte des 11. Jahrhunderts, falls der Archäologe und Historiker Ljubo Karaman recht hat, nach dessen

Ansicht auf der Stirnseite der berühmteste und mächtigste aller Könige der kroatischen Volksdynastie, Peter IV. Krešimir, dargestellt ist. Jedenfalls ist in der Figur des Herrschers der Spender dieser kirchlichen Einrichtung der Spliter Kathedrale präsentiert worden. Im 13. Jahrhundert wurde bei einem Kirchenumbau aus diesen Platten das Taufbecken zusammengestellt und im ehemaligen, dem Jupiter geweihten Tempel des Diokletianspalastes aufgestellt, der so in eine Kapelle mit einem Taufbecken des Hl. Johannes umgewandelt wurde (Lj. Karaman, Basrelijef u splitskoj krstionici, Vjenic za arheologiju i historiju dalmatinsku, god. 1924—25).

Diese Voraussetzung erscheint an dieser Stelle wichtig, weil sie zeigt, daß sich die Ornamentik auch in den kroatischen Gegenden nach den Prinzipien gerichtet hat, welche in der übrigen christlichen Welt herrschten. Die monumentalen Marmorplatten vom Hauptaltar mit dem darauf abgebildeten Pentagramm wurden als Ornament und Symbol in die gotische Kathedrale gestellt, wobei das Pentagramm beim späteren Umbau seinen Sinn beibehalten hat. Es wurde am Taufbecken angebracht, wo es dieselbe Schutz- und Zauberbedeutung hatte und noch heute hat wie bei Kinderbettchen, Wiegen, Stickereien.

Auf der Vorderseite des Taufbeckens befindet sich folgende Darstellung: Auf einem Stuhl ohne Lehne sitzt eine bärtige Männerfigur mit einer Krone auf dem Haupt. Die Krone zieren drei Kreuze; sie ist mit Perlen besetzt und verlängert sich über die Ohren in Ohrenschützer. Die Figur hält in der erhobenen Rechten ein Kreuz und in der erhobenen Linken eine Kugel (Reichsapfel?). Sie ist mit einem Umhang versehen, der in Falten um den oberen Körperteil fällt, während die Füße mit Bändern umwickelt sind. Der Figur zur Rechten steht eine andere, ebenfalls bärtige männliche Gestalt, in eine kurze Tracht gekleidet. Auch diese Figur hat mit Bändern umwickelte Füße. Unter ihr liegt bäuchlings eine in viel kleineren Dimensionen ausgeführte dritte männliche Figur mit ausgebreiteten Armen, so, daß man an jeder Hand die fünf ausgestreckten Finger sieht. Die Tracht dieser Figur ist jener der stehenden männlichen Figur gleich. Wie ich später nachzuweisen versuchen werde, entspricht die offene Handfläche mit den ausgestreckten fünf Fingern der Symbolik des Pentagramms, so daß man annehmen könnte, daß die Figur, welche so dem König huldigt, den Bildhauer darstellt, der die Platte gearbeitet hat, wie ja im allgemeinen

das Pentagramm dem Bildhauer-, Steinmetz- und Bauhandwerk als Symbol-Zeichen diente. Der Umstand, daß die liegende Figur dieselbe Tracht wie der Würdenträger neben der Thronfigur hat, erlaubt auch eine andere Auslegung, nämlich die, daß es sich um die Symbolik handelt, die die Zugehörigkeit des ganzen Hofes zu einer bestimmten Männersekte ausdrückte, hier wohl um die Anhänger des Gottesdienstes in der Volkssprache und des Befürworters dieser Strömung, des Bischofs Grgur Ninski (Gregorius von Nin, Bistum im dalmatinischen Kroatien).

Die Thronfigur und ihre Insignien ähneln anderen mittelalterlichen Darstellungen aus verschiedenen Gegenden und Zeiten, z. B. auf Miniaturen (Krone Lothars I.), Goldstücken (Dukaten des byzantinischen Kaisers Konstantin V., gefunden in der Diözese bei Knin in Dalmatien, Kroatien), Siegeln (z. B. Siegel Heinrichs III. 1039–56), Bildern (Psalmenbuch Karls des Kahlen oder Basilius II.), Reliefs (Altarplatte in Basel), Mosaiken (z. B. Christus am Thron in der Kirche der hl. Sofia in Konstantinopel).

Die Stirnseite des rechten Flügels des Taufbeckens stellt das folgende Ornament dar (Taf. XV, Abb. 2): Im regelmäßigen, geflochtenen Kreis ist ein Pentagramm ausgearbeitet; im fünfeckigen Zentrum steht eine sechsrankige Blume; in den Feldern zwischen dem Pentagramm und dem Geflecht sind in den oberen zwei Feldern Tauben, symmetrisch eine der andern zugewandt, jede eine Traube pickend, welche aus den Zacken des Pentagramms herauswächst; im linken Seitenfeld steht ein Adler mit ausgebreiteten Flügeln, den Kopf dem Mittelpunkt des Kreises zugewandt; im rechten Seitenfeld ist eine Blume, welche das Feld vollkommen ausfüllt, während sich im unteren Feld wieder eine Taube befindet, nach rechts gedreht und eine Traube pickend.

Die ganze Tafel, besonders aber das Pentagramm ist in so vollkommener Technik und künstlerischem Geschmack ausgeführt, daß man in der ganzen damaligen Kunst etwas Ähnliches nicht leicht wiederfindet. Sie zeigt, daß die Darstellung mit ihrer Symbolik einen tiefen Sinn und ein sehr bestimmtes Ziel hatte, und es ist zu bedauern, daß wir von dem Meister dieses großartigen Werkes nichts wissen.

Es wurde erwähnt, daß das Pentagramm nur selten als solches auf sakralen Darstellungen anzutreffen ist. So habe ich auf den mittelalterlichen Grabmälern mit ihrer reichen Ornamentik, den sogenannten Stečci, nur ein

einziges Pentagramm auffinden können. Ein Stečak ist ein Grabdenkmal vornehmlich, aber nicht, wie oft fälschlich angenommen, ausschließlich auf Bogumilen-Gräbern. Die Bogumilen, eine Ketzersekte wie die Patarener und die Albigenser und als solche von der römischen Kirche bekämpft, waren besonders in der Herzegowina verbreitet, die nicht nur kirchlich, sondern auch politisch gegenüber dem kroatischen Hauptstamm und dem bosnischen Königreich Autonomiebestrebungen verfolgte. Die Bogumilen gehörten vornehmlich dem Adel an und stellten angesichts der äußeren Bedrohung Kroatiens durch die Türken eine besondere innere Gefahr dar. Nach der türkischen Okkupation verschwanden sie vollständig.
Dabei darf noch auf eine Besonderheit hingewiesen werden. Die Sekte der Bogumilen griff in manchen ihrer religiösen Vorstellungen auf das uralte dualistische Gedankengut zurück, das erstmals in den Lehren der Manichäer zu einem System entwickelt worden war. In diesem System spielt die Fünf eine hervorragende Rolle: man sprach von fünf Elementen, fünf Archonten (Fürsten der Finsternis), fünf Körpern, fünf Sinnen, fünf verschiedenen Arten der Brüderlichkeit, fünf Heiligen, die die Macht besitzen, Tote zu erwecken usw. Sollte es nur ein Zufall sein, daß die manichäisch-dualistische Vorstellungen vertretenden ketzerischen Bogumilen ebenfalls der Fünf in der Form des Pentagramms, oder, wie zu zeigen sein wird, eines das Pentagramm ersetzenden Zeichens auf ihren Gräbern eine hervorragende Stellung einräumten?
Das erwähnte Pentagramm befindet sich auf einer Steinplatte, welche als Grabmal in Trn bei Široki brijeg in der Herzegowina diente. Es wurde von Alojs Benac in seinem Werk »Široki brijeg« beschrieben (Mittelalterliche Grabmäler in Bosnien und Herzegowina, Bd. III, Ausgabe Landesmuseum in Serajewo 1952, S. 23, unter Nr. 11 mit einer Bildbeilage auf der Tabelle XXI). Nach Benac stammt es aus der Zeit der Dynastie Kotromanič, jedenfalls nach dem Jahre 1325, also nach Zusammenschluß der Herzegowina mit Bosnien.
Gerade die Tatsache aber, daß das Pentagramm von den religiösen Denkmälern völlig verschwunden ist, hat mir schon längst die Frage aufgedrängt, ob es nicht etwa durch ein anderes Ornament ersetzt worden sei, unter dem es sich bis auf den heutigen Tag verbirgt. Das Studium dieses Problems hat mich zur Annahme geführt, daß an Stelle des Pentagramms auch

Abb. 1





Abb. 2

TAFEL XV · Zum Beitrag V. Bazala, S. 344—353



Abb. 3



Abb. 4



Abb. 5

TAFEL XVI · Zum Beitrag V. Bazala, S. 344–353

Rosetten mit fünf Zacken oder Blütenblättern dargestellt wurden, die es in der Ornamentik ersetzen können und tatsächlich auch ersetzen; aber noch häufiger wird das Pentagramm durch ausgebreitete Handflächen mit ausgestreckten fünf Fingern dargestellt. Jedenfalls teile ich nicht die Meinung vieler Autoren, wonach alle diese Zeichen auf den Grabmälern den Charakter des Symboles völlig verloren haben und lediglich mechanisch wiederholte Ornamente darstellen (Benac), denn es ist fraglich, ob wir uns mit einer so einfachen Erklärung begnügen können. Besonders aber ist keinem der Autoren in den Sinn gekommen, daß die verschiedenen nach der Zahl fünf aufgebauten Formen ein Synonym für das wegen seiner bogumilischen Assoziationen verpönte Pentagramm sein könnten.
Die Anwendung der fünf ausgestreckten Finger anstelle des Pentagramms hat sich im kroatischen Volk so eingebürgert, daß man es als ein autochthones folkloristisches Element betrachten kann. Auf den Grabmälern aber wurde das Pentagramm vertauscht oder camoufliert oder gar gelegentlich in konspiratorischer Absicht dargestellt.
Die offene Handfläche mit fünf ausgestreckten und gespreizten Fingern verwendet man nämlich im kroatischen Volke zu demselben Zweck und mit derselben Absicht wie das Pentagramm selbst. Wir finden sie auf den Schwellen oder Türflügeln der Häuser und Stallungen, aber auch an Mauern und Fenstern in Kroatien – z. B. Dalmatien und Slavonien, und besonders in Bosnien und Herzegowina –, als Schutzzeichen gegen verschiedene Gefahren, besonders aber als Schutzmal gegen ansteckende Krankheiten, namentlich beim Vieh, gegen Erkrankungen in der Familie, speziell bei Kindern, gegen Verwünschungen, Zaubereien. Ein solches Zeichen kann man sehr leicht anbringen, indem man die Hand mit Ruß beschmiert und auf die gewünschte Stelle drückt, wobei Feuchtigkeit und Niederschläge das ihrige dazu tun, das Zeichen zu fixieren; denn aus dem Ruß entsteht eine schwarze Masse ähnlich der Tusche; die Figur springt ins Auge und bekräftigt durch ihre Schwärze noch einmal die zauberhafte mystische Bedeutung.
Eine solche Hand befand sich auf vielen mittelalterlichen Grabmälern besonders in Radimlja in der Herzegowina. (Eine Teilansicht dieser Nekropole, die am Flüßchen Radimlja liegt, findet sich in der deutschen Literatur im »Kosmos«, 52. Jahrgang 1956, S. 594/95, Bilder von B. Gräf.)

Es ist sehr wahrscheinlich, daß in der Nähe ein Aristokratenhof (Heerführer, Herzöge und Fürsten Miloradovič) stand, um den gruppiert die Siedelungen der Leibeigenen und Untertanen waren, wie dies im Ausbau der mittelalterlichen Höfe und Ansiedelungen die Regel war. Weiter unten lag der Friedhof und die Ruhestätte der Toten, wahrscheinlich auf der Stelle errichtet, wo man in uralten Zeiten, vielleicht schon in der illyrischen Zeit, die Toten begraben hatte.

Einige der dortigen Denkmäler haben für uns große Bedeutung, so das auf Taf. XVI, Abb. 3 (auch im »Kosmos« l. c. S. 595 abgebildet). Ein hohes Steinkreuz, dessen rechter Seitenteil fast völlig abgeschlagen ist. Auch der obere und ein größeres Stück des unteren Teiles weisen Beschädigungen auf. In der Kreuzesmitte steht eine männliche Figur, augenscheinlich die des Verstorbenen, welche die linke Hand in die Hüfte stützt, hingegen die Rechte mit gespreizten Fingern erhoben hält. Handfläche und Finger sind im Vergleich zu den anderen Körperteilen unverhältnismäßig groß, was deutlich darauf hinweist, daß ihnen eine besondere Bedeutung zukommt. Zwischen Daumen und Zeigefinger der rechten Hand steht ein plastisch ausgearbeiteter Kreis, dessen innerer Teil stärker vertieft ist. Der Kopf ist durch eine plastische Linie eingerahmt. Dadurch gewinnt man den Eindruck, daß er einen Helm trägt. Die Augen sind durch kleine Vertiefungen, die Nasenlöcher durch eine längere und der Mund durch eine kleinere Querlinie dargestellt. Der obere Teil der Kleidung zeigt horizontal und der untere vertikal eingeschnittene Linien. In der Höhe der linken Schulter sieht man einen Bogen mit Pfeil. Neben dem linken Fuß steht ein kleines Kinderfigürchen, sehr primitiv ausgeführt: der Kopf ist einfach mit Vertiefungen, Augen, Mund und Nase darstellend, gearbeitet. Die Hände sind herabgelassen und vereinen sich mit den Füßen, so daß Hand und Fuß auf jeder Seite nur durch eine plastische Linie dargestellt werden. Über Brust und Bauch sind vier Querstriche eingeschnitten, die wahrscheinlich ein Hemdchen vermuten lassen, mit welchem das Kind bekleidet ist (s. A. Benac: Radimlja, Ausgabe Landesmuseum in Serajewo 1950, S. 6, Nr. 1, Bild 5; Katalog »Izložba srednjevjevkovne umjetnosti narodna Jugoslavije« S. 56, Nr. 191; unsere Abbildung wie auch die anderen Abbildungen sind Photographien aus der Zagreber Glyptothek).

Das wichtigste Grabmal ist das des Radoje Miloradovič. Der Grabstein

hat die Form einer hohen Kiste mit Sockel. Der obere Teil der Kiste ist nach unten etwas verjüngt, so daß man die Form einer umgedrehten, gestutzten vierseitigen Pyramide bekommt. Es scheint, als ob zunächst der Sockel angefertigt wurde, wonach man den Verstorbenen ins Grab legte, worauf der obere Teil in die Öffnung des Sockels gezwängt und zugemauert wurde. Auf den Breitseiten sind vier Arkaden eingemeißelt, welche sich gegen die Spitze verjüngen, sich dann wieder verbreitern und in einen Kreis abrunden. Nach unseren Autoren stellen diese das Innere eines Hofes oder einer Kirche dar, in welcher sich der Verstorbene befand, während H. Gruber (Die Bogumilensteine in Bosnien und Herzegowina, Mitt. Inst. f. Auslandsbeziehungen, Stuttgart 1957, S. 257) in ihnen anthropomorphe Figuren sieht. Im unteren Teil sind vier Quadratnischen. Ein ebensolches Motiv, nur mit zwei Arkaden und zwei Nischen, wiederholt sich auf einer der Schmalseiten. Auf der zweiten Schmalseite ist eine männliche Figur mit erhobener rechter Hand dargestellt – wieder mit offener Handfläche und gespreizten Fingern, auch in diesem Falle unproportioniert groß. Zwischen Daumen und Zeigefinger der rechten Hand befindet sich ein plastisch ausgeführter Kreis. Auf der Höhe der linken Schulter ist auch hier ein Pfeil mit Bogen. Am linken Unterarm ist ein Schild mit einem Schwert dargestellt. Unter den Füßen der Figur sind drei viereckige Nischen eingemeißelt. Links vom Kopfe der Figur beginnt eine Inschrift in zwei Linien. Sie lautet: »Hier liegt der gute Radoe Sohn des Herzogs Stipan auf seinem Erbgut in Batnoga. / Dieses Denkmal wurde von meinem Bruder, dem Herzog Petar aufgestellt.«

Ein andrer Sarkophag in Form eines überdachten Hausplatzes (Taf. XVI, Abb. 4) hat eine besondere steinerne Einfassung, die meiner Ansicht nach – wie auch im soeben beschriebenen Grabdenkmal – eine speziell ausgearbeitete Umzäunung des Grabes darstellt, während den Sarkophag selbst eigentlich nur eine Platte als Grabmal bildet, die nach Beerdigung des Verstorbenen eingesetzt wurde. Auf der Stirnseite des Sarkophags befindet sich eine eingemeißelte männliche Figur, wiederum mit erhobener rechter Hand, einem Kreissymbol und Bogen und Pfeil. Im Unterschied zu den Darstellungen der übrigen Fürsten sind die Unterarme durch Zickzacklinien verziert, die Taille ist von einem Gürtel umschlungen.

Die zweite enge Seite enthält ein Kreuz, dessen oberer Teil in ein Fünfeck

in Form von fünf vereinigten Rhomben ausläuft (s. A. Benac: Radimlja Nr. 11, Bild 21 und 22. Ein ausgezeichnetes Bild von Mladen Grcevič war die größte Sensation in der »Ausstellung der mittelalterlichen Kunst der Völker Jugoslaviens« im Jahre 1950).

Die Form eines Hauses hat auch ein anderes Grabmal, das man für das Grab des Herzogs Peter hält; auch hier sind die uns vertrauten Symbole des Kreises und der Hand dargestellt. (Näheres ist in dem erwähnten Werk von Benac zu finden.)

Ähnlich diesem ist ein kleines Grabmal in Form eines Sarkophages, auf welchem eine Ritterfigur mit erhobener Rechten und offener Handfläche dargestellt ist, jedoch ohne Bogen oberhalb der linken Schulter und auch ohne Kreis zwischen den Fingern der erhobenen rechten Hand. Man könnte annehmen, daß es sich hier um das Grab eines Ritters handelt, welcher weder einem Adelsgeschlecht noch einem Heerführer- oder Militärberuf entstammte, insofern nämlich der Kreis als ein Zeichen des Adels und der Bogen als militärisches Attribut angesehen wird –, aber dem widerspricht die Inschrift, welche schon Čiro Truhelka gelesen hat (Mitteilungen des Landesmuseums Serajewo 1892, S. 26) und welche besagt:

† Az RB B(O) Zi RADOE	† in Gottes Namen
VUKOVIČ SINOV (AC)	Radoje Vukovič
AC VOEV (O) DE PETRA	der Neffe des Herzogs Peter.

Es scheint vielmehr, daß Radoje Vukovič in jungen Jahren, vielleicht noch als Kind, gestorben ist; deshalb ist auch sein Sarkophag klein und deshalb hatte er auch keine militärischen Ehren oder Verdienste, d. h. weder Bogen noch Pfeil, und auch keinen Kreis zwischen den Fingern der rechten Hand. (Siehe Benac: Radimlja; eine gute Reproduktion findet sich in der »Geschichte der kroatischen Länder Bosnien und Herzegowina«, Ausgabe Napredak 1943, Bd. I, S. 650.)

Am interessantesten scheint mir aber das ebenfalls von Benac beschriebene Grabmal in Form eines Sarkophags mit Sockel und Giebeldach (Taf. XVI, Abb. 5).

Der Abschluß der Dachkonstruktion auf den breiten Seiten ist durch eine Ausbuchtung betont. Auf dieser sind Zickzacklinien eingeschnitten. Darunter befindet sich ein mit Ornamenten versehenes Band, welches über

alle vier Seiten des Grabmales läuft. Eine der längeren Seiten zeigt eine männliche Figur, die beide Hände mit offenen Handflächen erhoben hält. Neben der Handfläche der rechten Hand steht eine plastische Darstellung des Kreises, bei der Handfläche der linken Hand aber befindet sich ein Bogen mit Pfeil. Die Arme von der Schulter bis zur Handfläche sind mit Zickzacklinien verziert.

Unter jeder der erhobenen Hände dieser männlichen Figur steht ein kleines, weibliches Figürchen. Die linke weibliche Figur hält die Rechte mit offener Handfläche erhoben, genau so, wie dies gewöhnlich bei männlichen Figuren der Fall ist.

Eine der Schmalseiten ist mit einem plastischen Ornament verziert, welches sich aus einem Kreuz mit Spiralen, Windungen und Rauten zusammensetzt. Die Arme des Kreuzes enden mit Kreisen aus Strickgeflecht. Der untere Teil der Kreuzsäule teilt sich in zwei Seitenruten, von welchen Trauben herunterhängen.

Bei diesem Grabmal ist wichtig, daß auch die weibliche Figur die rechte Hand mit offener Handfläche erhoben hält, was nicht oft vorkommt. Häufiger kommt es vor, daß Frauen mit dem Kreis (oder mit dem stilisierten Rad) dargestellt wurden. Das ist ein Beweis, daß die Erklärung, wonach der Kreis als Zeichen einer Charge oder eines Heerführerberufes gilt, entfällt, und es wird daher eine neue Erklärung notwendig sein, es sei denn, man nehme an, daß auch die Frauen Herrscherwürde trugen und darum mit dem Kreis ausgezeichnet wurden.

Der Gedanke drängt sich auf, daß man die auf den mittelalterlichen Grabmälern so häufig dargestellte offene Handfläche mit den gespreizten Fingern als ein mystisches Zeichen, als eine Chiffre für das Pentagramm betrachten muß. Dieses Zeichen soll einerseits bedeuten, daß der Verstorbene vielleicht einer autonomen bosnischen Kirche (Bogumilen, Partarener), also einer geheimen, durch die offizielle Kirchen- und Staatsobrigkeit verfolgten Organisation angehörte, andererseits symbolisiert es allgemein den Wunsch nach Wiedergeburt oder die Aussicht auf Reinkarnation der Seele; zuletzt stellt es den Wunsch und die Hoffnung desjenigen, der dem Verstorbenen dieses Denkmal aufgestellt hat, dar, der Tote möge in der andern Welt – jenseits des Grabes – den Schutz finden, welchen er durch sein Leben in dieser Welt verdient hat.

DER MYTHOS VON INKARRÍ

José María Arguedas

Der Inka Atahualpa wurde von den Spaniern in Cajamarca hingerichtet, einer Stadt im Norden von Peru. Er hatte vor seiner Hinrichtung einen der großen Säle des kaiserlichen Palastes vom Boden bis zur Decke mit goldenen Gegenständen anfüllen lassen, um sich loszukaufen. Auf den Wegen, die nach Cajamarca führen, sucht man noch heute nach sagenhaften Goldschätzen, die für den Loskauf bestimmt waren, aber niemals zur Stadt gelangten, da der Inka schon vorher hingerichtet worden war.

In den nördlichen Provinzen Perus, bis zu dem Gebiet der Huanca (oder Wanka), wird bei gewissen Volksfesten der Tod des Inka dargestellt. Atahualpa, seine Generäle und sein Gefolge erscheinen in seidenen Gewändern, der Inka trägt Zepter und Federkrone. Pizarro und seine Krieger, mit Schwertern bewaffnet, greifen Atahualpa an, nehmen ihn gefangen und richten ihn hin. Das Gefolge beweint den Tod des Inka.

In den mittleren und südlichen Teilen des Landes erscheint Atahualpa in den Volksspielen nicht. Dagegen taucht er in der Dichtung und im Mythos auf.

Für das nördliche Gebiet war Atahualpa der letzte Inka. Im Süden herrschten die Inkas bis zu Tupac Amaru I. Für das südliche Gebiet, von dem die Inkakultur ihren Ausgang nahm, war der gemarterte und hingerichtete Inka nicht Atahualpa, sondern Tupac Amaru I. Der Vizekönig Toledo wollte Tupac Amaru I. auf dem Waffenplatz von Cuzco vierteilen lassen. Aber den Pferden gelang es nicht, seinen Körper zu zerreißen. Wenige Minuten vorher hatten die Spanier den Inka dem Martyrium seiner sämtlichen Verwandten zuschauen lassen, die man aufhängte, nachdem man ihnen die Zunge abgeschnitten hatte.

In den neueren Mythen des Südens, die wir untersuchen wollen, und im epischen Zyklus um Atahualpa macht sich der Einfluß der grausamen Hinrichtung der Inkas durch die Spanier bemerkbar.

Atahualpa gelang es nicht, den Süden endgültig zu unterwerfen und sich der Stadt Cuzco für immer zu bemächtigen. Aber er ließ das gesamte Ge-

schlecht seines Bruders Huascar, der der rechtmäßige Nachfolger des von ihm besiegten Inkas Huayna Cápac war, hinmorden. Die Residenz Atahualpas, des unehelichen Sohnes Huayna Cápacs, war Quito, das neue Zentrum der Inkaherrschaft im Norden. Die Chronisten behaupten, daß die Generäle Atahualpas in Cuzco alles hinmordeten, was zum Geschlecht Huascars gehörte, selbst die schwangeren Frauen. Und trotzdem preist die anonyme Elegie, die J. M. B. Farfán in dem Liederheft des Dirigenten eines eingeborenen Künstlerensembles von Musikern und Tänzern in Calca bei Cuzco fand, Atahualpa als den unendlich großmütigen Inka, dessen Tod die gesamte alte Welt, Menschen und Elemente, beweint. Wir lassen hier einige Strophen dieses Gedichtes folgen:

Sein geliebtes Haupt – schon hüllt es ein
Der schreckliche Feind.
Das Blut ergießt sich, fließt dahin
In zwei Strömen.

Es schneiden seine Zähne knirschend schon
Die wilde Traurigkeit.
Und seine Sonnenaugen – Inkaaugen – sind
Zu Blei geworden.

Die Wolken hängen tief und schwarz
Vom Firmament,
Und krank, mit eingeschrumpftem Antlitz, blickt
Die Mutter Mond.
Die Wesen alle fliehen und verbergen sich,
Vom Schmerz verfolgt.

Nicht Grab sein will die Erde
Ihrem Herrn.
Als ob sie sich des toten Leibes schämte,
Des, der sie liebte.
Als ob sie Angst verspürte, ihren Helden
Zu verschlingen.

Der steinerne Abgrund bebt im Schmerz um den Gebieter,
Und Klage tönt aus ihm.
Und auch des Flusses Woge rauscht mit Macht
In lautem Schmerz empor.

Die von seinen vielverschenkenden und starken Händen
Sanft Umhegten;
Die unter seines Herzens Flügel
Sicher lebten;

Die der zarte Mantel seiner Liebe
Schützend deckte –
Nun stöhnen sie laut
Mit der klagenden Stimme verlassener Witwen.

Unter fremder Herrschaft, oft gemartert und verfolgt
Und niedergeworfen,
Verwirrt, in die Irre geführt, gezwungen, sein Andenken zu verleugnen,
Verlassen,
Des Schattens beraubt, der unser Schutz war,
Weinen wir.
Wir wissen nicht, zu wem und wohin wir zurückkehren sollen.
Unser Geist ist verstört.

Wird dein Herz es ertragen,
Oh Inka,
Daß wir ruhelos schweifen,
In der Fremde zerstreut,
Umringt von Gefahr ohne Zahl, in fremder Hand,
In den Staub getreten?

Deine Augen, die wie Pfeile des Glückes verwundeten –
Öffne sie.
Deine großmütigen Hände –
Strecke sie aus.
Und mit diesem Bilde vor Augen, das uns stark macht,
Send' uns von hinnen.

Diese Elegie und die vielen anonymen Gedichte, die Atahualpa zum Gegenstand haben, zeigen, daß die inneren Kämpfe der Inkafamilien schon einige Jahrzehnte nach dem Einfall der Spanier vergessen waren. Der Inka lebte in der Erinnerung fort als der Kaiser, der allen Menschen Arbeit und Brot gab und dem Lande Festlichkeit, Überfluß und Größe schenkte. Der Glanz dieses Bildes mußte mit der wachsenden Sklaverei, in die die Indios unter dem kolonialen Regime versanken, immer mächtiger werden. Die Elegie an Atahualpa gibt ein genaues Bild des gnadenlosen Zustandes der Zersprengung und Verlassenheit, in den sie gerieten. Die folgenden Worte eines spanischen Chronisten, Pedro Cieza de León, bestätigen in eindrucksvoller Weise die Aussage des Gedichtes: »Ich habe Dörfer gesehen, und sehr große Dörfer, die, nachdem nur ein einziges Mal spanische Christen hindurchgekommen waren, einen Anblick boten, als ob sie von Feuer verzehrt worden seien.«

Aber vier Jahrhunderte nach der Hinrichtung Atahualpas und Tupac Amarus schien es genügend erwiesen, daß die gegenwärtigen Gemeinden

der Indios keinerlei Erinnerung an die Inkas mehr bewahrten. Vier Jahrhunderte strenger Knechtschaft hatte ihren Volkskörper verstümmelt, hatte sie von der Geschichte ihrer Vorfahren abgeschnitten. Sie waren zu unheimlich verminderten Resten jenes Volkes zusammengeschmolzen, das einst in der Kunst der Bodenbestellung, in der gesellschaftlichen und staatlichen Verwaltung, in der Baukunst, in der Keramik und in der Weberei große Leistungen vollbracht hatte.

Im Laufe der letzten sechs Jahre jedoch hat man auf einmal, in drei Gebieten, die untereinander nicht die geringste Verbindung haben, Mythen entdeckt, in denen der Inka als Gott erscheint, der die Welt und die menschlichen Wesen geschaffen hat. Diese Funde verdankt man der Ethnologie, einer Wissenschaft, die an unseren peruanischen Universitäten erst seit 1946 gelehrt wird. Die Entdecker der drei Mythen waren Ethnologen.

Zwischen der Elegie an Atahualpa und den neuentdeckten Mythen herrscht Folge und Kontinuität. Der historische Inka war ein Gott, ein Sohn der Sonne. In der anonymen Elegie, die aller Wahrscheinlichkeit nach gegen Ende des 16. Jahrhunderts verfaßt wurde, ist der Inka der unendlich großmütige Herrscher, bei dessen Untergang das Licht der Welt dahinschwindet und die damalige Menschheit, in ihr Schicksal ergeben, von neuem in die mythische Finsternis des Schreckens, der Vernichtung jedes Gesetzes, das die Sicherheit der Gesellschaft gewährleistet, versinkt.

*

Puquio, eine kleine Stadt von sechs- bis siebentausend Einwohnern, ist Hauptstadt der Provinz Lucanas im Departement Ayacucho. Lucanas ist eine spanische Umformung des Ketschuawortes *Rukana,* das eine große Provinz des alten Peru bezeichnete. In der Glanzzeit des Inkareiches hatten die Einwohner der Provinz Rukana das Vorrecht, die Sänfte des Inka zu tragen. Im Süden, Norden, Osten und Westen der Hauptstadt von Lucanas liegen kleine, echt spanische Kolonialstädtchen; Puquio selbst dagegen ist ein von Indios bewohnter Ort. Um einen kleinen Stadtkern, der regelmäßig – in Gitterform – angelegt ist, gruppieren sich ausgedehnte Viertel, die ganz unregelmäßig gebaut sind. Es sind die vier alten – sehr alten – von Indios bewohnten Stadtteile: Qollana, Qayao, Pichqachuri und Chawpi. Die Spanier nahmen diesen Ort erst spät ein. Sie zogen es vor, sich in den alten städtischen Zentren in der Nähe der Bergwerke oder der Täler und

Maisfelder anzusiedeln. Puquio ist hochgelegen, inmitten einer sehr strengen Landschaft. Es gibt im heutigen Peru eine unmittelbare Beziehung zwischen mildem Klima und Mestizentum einerseits und kaltem, strengem Klima und rein erhaltenen Indios andererseits. Die Spanier bemächtigten sich der Täler, um sich dort niederzulassen, und drängten die Indios in die hochgelegenen Teile ab.

Der Wohlstand in Puquio rührte von der späten Entwicklung der Viehzucht her, der im Gegensatz zu Mexiko im kolonialen Peru keine besondere Bedeutung zukam. Doch hatten die vier traditionellen Indiogemeinden der Stadt einen für jene Zeit blühenden Wohlstand entwickelt und konnten ihrer Ländereien nicht gänzlich beraubt werden. Infolge einer stationären Wirtschaft, die zu den Handelszentren des Landes keine Verbindung hatte, erhielt sich – bis vor etwa zwei Jahrzehnten – die soziale Organisation der Kolonialzeit. Puquio war wegen seiner religiösen Feste berühmt. Die Indios galten als »reich« und sie, die Indios, sind es, die in den peruanischen Anden mit der Aufrechterhaltung der Feste betraut sind.

Dem Anschein nach sind die besten Katholiken Perus die Indios. Die spanischen Kolonisatoren luden ihnen die ganze Verantwortung für die Veranstaltung der Feste auf – mit Erfolg, denn es gelang ihnen, die soziale Rangordnung auf der Grundlage der gesellschaftlich-religiösen Hierarchie aufzubauen. Das Ansehen in den Gemeinden hängt von dem Grad des religiösen Amtes ab, zu dem es einem Gemeindeglied gelungen ist aufzusteigen. An der Spitze steht der Indio, der den Rang des »mayordomo« erreicht hat, des Vorstehers, dessen Amt es ist, sämtliche Feste der Gemeinde zu besorgen und in die Wege zu leiten. Es besteht zugleich eine unmittelbare Beziehung zwischen der Bedeutung der Feste, die er veranstaltet hat, und den bürgerlichen Ämtern, die er bekleidet. Das Recht auf die bürgerlichen Ämter erlangt man in diesen Gemeinden nur durch die Übernahme der religiösen Ämter.

Dazu kam eine eifrige Verkündigung in Ketschua, die Verbreitung wunderschöner Hymnen in der gleichen Sprache, mit volkstümlichen Melodien. Auf diese Weise wurde dem Gemüt des Volkes das Bild des gemarterten und blutenden Heilandes und der allbarmherzigen Heiligen Jungfrau eingeprägt, über denen es nur noch Gott selbst gab. Ebenso auch die Angst vor dem Tode, das Bild des schrecklichen und fordernden Gottes des

Alten Testamentes, die Geringschätzung des irdischen Lebens und eine absolute Ergebenheit gegenüber den neuen Herren und Priestern. Wir zitieren einige Strophen aus zweien dieser Hymnen, die noch jetzt im Süden gesungen werden. Aus »Wañuy Pacha« (Drohender Tod):

Es wird kommen der Tod.
Unvorbereitet wird er dich treffen.
Dich sucht er, dich selbst.
Dein Leben wird enden.

Alles, was du liebtest,
Alles was du bist,
Du wirst es verlieren, du wirst es verlassen.
Und alles wird dich vergessen, alle werden dich vergessen.

. . . .

Achthunderttausend
Verschlingt der Tod an jedem Tag.
Diese unermeßliche Menge
Streckt er zu Boden, höhlt er überall aus.

Und einige Strophen aus »Taripay Pacha« (Zeit des Einholens, das heißt, des Gerichtes):

Menschen des Erdenrundes,
Wir werden uns wieder zum Leben erheben.
Der Tag des Schreckens,
Der Tag der großen Trübsal kommt heran.

Schon zittert diese Welt,
Die Angst erschüttert sie, läßt sie erbeben.
Für uns alle kommt der Tag,
An dem wir eingeholt und dann gewogen werden,

Von unserem unfehlbaren Herrn,
Dem lebendigen Gott: das Gericht.
Alles wird Er in seinem wahren Wert erkennen.
Alles wird sich im Lichte offenbaren, wie es ist.

. . . .

Dann werde ich sehen können
Meine abstoßenden Verirrungen,
Meine schlimmen Taten.
Willenlos und starr werde ich sie hören.

. . . .

Und allein werde ich sein,
Ohne irgendeine Verteidigung, ohne irgendeinen Schutz.
Zu Tode beschämt werde ich sein,
Und das Licht des Herrn wird mir die Augen versengen.

In Anbetracht der Macht dieses Glaubens, der in die Seele der Indios eingepflanzt wurde mit einer Methode, die Überredung und Strenge geschickt zu vereinigen wußte, konnte die Bekehrung zum Christentum, wie es schien, als ein von Grund auf gelungenes Meisterwerk angesehen werden. Die Indios vergossen Ströme von Tränen in den Kirchen, sie warfen sich vor den Altären und den Priestern mit einer dem Anschein nach grenzenlosen Demut und Ergebenheit nieder. Zu gleicher Zeit feierten ihre Gemeinden mit großem Gepränge die katholischen Feste, schmückten mit erlesener Kunst die Tragbahren der in der Prozession einhergeführten Heiligen, führten vor ihnen ihre alten, nur ein wenig verkleideten Tänze auf, zusammen mit neueren Tänzen, die sie nach dem Muster der spanischen Tänze in großartiger Weise neu schufen, oder sie stellten in mimischen Spielen gewisse Hofzeremonien des Vizekönigs und der großen Herren der Kolonialzeit dar. Auf diese Weise schien der ganze äußere Apparat der theatralisch eingehaltenen katholischen Riten, die feierlich und mit großer Prachtentfaltung abgehaltenen Feste und die gesamte, auf die Erfüllung der kultischen Pflichten gegründete Ordnung der Gesellschaft unwiderleglich darzutun, daß die Indios sich zum katholischen Glauben bekehrt hatten und daß alle Freude und alle Ergebenheit, die man bei ihnen beobachten konnte, ebenfalls eine Frucht des Einflusses des Katholizismus waren.

In Puquio entdeckten wir jedoch – während des Wasserfestes, das wir dort in Gesellschaft des Ethnologen und Musikwissenschaftlers Josafat Roel Pineda studierten –, daß dies alles keineswegs gewiß war.

Während der Septemberwochen feiern dort die Ayllus von Pichqachuri und Qayao das sogenannte *Yarqa Aspiy* oder Cequia (Reinheit der Wasserleitungen). Die Ayllus von Qollana feiern es im Oktober. Wir entdeckten, daß dieses Fest in Wirklichkeit den *Wamanis* geweiht ist. Die Wamanis sind die Geister der Berge. Und als wir uns näher über die Wamanis unterrichten ließen, entdeckten wir, daß es eine regelrechte Hierarchie örtlicher Gottheiten gibt und eine entsprechende Priesterhierarchie, die in ihrem Dienste steht. Und schließlich stellten wir fest, daß das Gefühl unerschütterlicher Sicherheit, das der Indio als Angehöriger seiner Gruppe besitzt – und das es ihm ermöglichte, vier Jahrhunderte einer erbarmungslosen Versklavung und gesellschaftlichen Verachtung zu überleben – aus

dem lebendigen Glauben an seine örtlichen Götter fließt, den er zu allen Zeiten aufrechterhalten hat. Seine einzige, seine wirkliche Religion – dies war das Endergebnis unserer Nachforschungen – ist seine alte, heimische Religion, die heute, wie eh und je, lebendig ist. Wir kamen auf Grund unserer Beobachtungen zu der klaren, objektiven Erkenntnis, daß seine Unterwerfung, seine Proskynese vor den Heiligenbildern der katholischen Kirche, ein formaler Akt ist, nicht der Ausdruck seines Glaubens.

Der Wamani läßt das Wasser der Quellen hervorsprudeln. Die Bäche und Wasserkanäle sind die Adern des Wamani. Wir müssen uns dabei vor Augen halten, daß ohne das auf die Felder geleitete Wasser das Leben in dieser Gegend unmöglich wäre. Der Wamani behütet außerdem den Menschen von Geburt an, er beschützt ihn zeit seines Lebens und begleitet ihn wie ein wohltuender Schatten. Der Wamani behütet auch das Vieh. Von ihm hängt seine Vermehrung oder sein Rückgang ab. Tief im Innern der Wamanis gibt es Gärten, in denen die Kinder spielen, die gestorben sind.

Die kleinen Seen sind ebenfalls Wamanis. Sie gehen aus den Wassern hervor, die von den Wamanis der Berge geschaffen werden. Der Regen ist das Werk Amarus, der himmlischen Schlange, die die Wasser mit ihrem Schwanze herabschleudert.

Die Gründer von Puquio, die Heroen der Urzeit, waren die *Wachoq*. Diese kamen aus dem Inneren der Erde. Sie brachen mit goldenem Helme und silberglänzender Kleidung aus den Bergen hervor.

Die Toten wandern zum Gipfel des riesenhaften Berges Qoropuna, der im Süden liegt. Dort bauen die Toten unaufhörlich an einem Turme, der immer weiter wächst und keinen Abschluß kennt. Sie sind immer beschäftigt, immer tätig. Der Eingang wird von dem heiligen Franziskus bewacht. Ein Mann, der seine Frau verloren hatte, reiste einmal bis zu dem fernen Qoropuna, und es gelang ihm, den heiligen Franziskus zu bewegen, sie ihm zurückzugeben. Er gab sie ihm in der Höhlung eines Schilfrohres, dessen beide Enden fest verschlossen waren, und verbot ihm, das Rohr vor seiner Zurückkunft zu öffnen. Aber unterwegs konnte der Mann seine Ungeduld nicht zügeln und öffnete es. Da sah er, wie eine goldene Fliege aus ihm entwich. »Ein Glück«, rief Don Mateo Garriazo, der uns diese Geschichte erzählte, aus, »denn wenn diese Frau ins Leben zurückgekehrt

wäre, so hätten sämtliche Toten zurückkehren können und die Menschen wären vor Hunger zugrundegegangen. Die Zahl der Toten ist viel größer als die der Lebenden, und soviele kann die Erde nicht nähren. Die Toten sind dort, auf dem Qoropuna, gut aufgehoben. Sie haben dort ihre Ruhe und nähren sich von der Ablagerung eines Flammenstoffes, der nie aufgezehrt werden kann.«

»Und die Welt, die Menschen, woher sind sie gekommen, wer hat sie gemacht«, fragte unser Studiengenosse Josafat Roel den Don Viviano Wamancha. Don Viviano nahm ehrfürchtig seinen loqo (Hut) ab und sagte:

»Alles hat unser zweiter Gott, Inkarrí, gemacht.«

Dies war das zweite Mal, daß man in Peru diesen Namen hörte. Ein Jahr zuvor hatte ihn die von Nuñez del Prado von der Universität Cuzco geleitete ethnologische Expedition ein paar tausend Kilometer von Puquio entfernt unter den Qeros von Paucartambo entdeckt, einem Dorf, das abseits in den Bergen liegt, in dem nach dem Amazonasgebiet abfallenden Teile der Anden, auf einem der Hänge, von denen aus man im Osten den endlosen Urwald von Hatun Yunka sich ausbreiten sieht.

Roel fragte Don Mateo:

»Und wer ist der erste Gott?«

Don Mateo Garriazo erhob sich, nahm seinen Hut ab und sagte: »Unser Herrgott.«

Ich fragte ihn:

»Und welches sind die Werke von unserem Herrgott?«

»Er wird wohl den Himmel und die Sterne gemacht haben, das, was nicht von dieser Welt ist.«

Wir waren überrascht. Roel gelang es dann, Don Viviano die Geschichte von der Erschaffung der Welt durch Inkarrí, das Martyrium und den Tod des Gottes erzählen zu lassen. Alle diese Gespräche fanden in der Ketschuasprache statt. Die älteren Indios in Puquio verstehen nur diese.

Einige Tage später hörte ich eine Version von dem alten Don Mateo Garriazo, der eine führende Rolle in der Indiogemeinde von Chawpi spielt. Und später gelang es mir, noch eine andere Version im Qayaoviertel zu hören. Die Spanier hatten sich ursprünglich in diesem Viertel niedergelassen, und dort haben die Nachkommen der Invasoren ihren Wohl-

stand im Laufe der Zeit vermehrt. Daher sind die Indios von Qayao die ärmsten und streitlustigsten von Puquio. Während in den drei anderen Vierteln Indios, Mestizen und Herren jetzt in ungewöhnlicher Harmonie zusammenarbeiten, weil sie für den Handel mit der Küste auf diese Zusammenarbeit angewiesen sind und es auch nur eine geringe Anzahl von Herren gibt, hassen die Indios von Qollana sowohl die Mestizen als auch die Herren. Der Anführer der Indios von Qollana, Don Nieves Quispe, gab mir eine andere Version dieser mythischen Erzählung. Es war ein abgehackter und ungeduldiger Bericht. In Qollana verfügte kein Indio über die Ruhe und Gelassenheit von Don Mateo Garriazo und Don Viviano Wamancha, den *Yachaq* (weisen Männern) der Gemeinde von Chawpi, die uns die ersten und vollständigsten Berichte lieferten.

Wir bringen nun die Versionen von Chawpi, um dann ihren Inhalt kurz zu untersuchen. Bericht Don Mateo Garriazos:

»Man erzählt, daß Inkarrí der Sohn einer wilden Frau war. Sein Vater soll der Padre Sol (etwa: ›Vater Helios‹, d. Ü.) gewesen sein. Jene wilde Frau gebar den Inkarrí, der von dem Padre Sol gezeugt wurde.

Der Inkakönig hatte drei Frauen.

Das Werk des Inka ist in Aqnu. (Zeremoniengewänder oder Ort, wo Zeremonien stattfinden, nach Holguín. Die Pampa von Qellgata ist eine Hochebene (4000 m). Sie liegt etwa 30 km von Puquio entfernt. Nach übereinstimmenden Versicherungen gibt es in der Pampa eine heiße Thermalquelle.) In der Pampa von Qellgata kocht er den Wein, die Chicha (Maisgetränk, d. Ü.) und den Branntwein.

Inkarrí trieb die Steine mit einer Peitsche an und ordnete sie. Er trieb sie mit einer Peitsche hinauf auf die Höhen und ordnete sie. Danach gründete er eine Stadt.

Man sagt, daß Qellgata Cuzco hätte werden können.

Gut. Nach alledem, was ich gesagt habe, schloß Inkarrí den Wind im großen Osqonta ein. (Berg im Osten von Puquio. Auf seinem Gipfel sollen sich Ruinen befinden.) An dem kleinen Osqonta band er den Padre Sol fest, damit die Zeit andauerte, damit der Tag andauerte. Damit Inkarrí das, was er zu tun hatte, tun konnte.

Danach, als er den Wind festgemacht hatte, schleuderte er einen goldenen Stab von dem Gipfel des großen Osqonta herunter. ›Wenn er Platz findet:

die Stadt Cuzco‹, sagte er. Er fand in der Pampa von Qellgata keinen Platz. Der Stab schwang sich mitten in die Pampa. ›Ich finde keinen Platz‹, sagte er. Er flog dorthin, wo die Stadt Cuzco liegt.
Welches wird wohl dieses riesenhafte Maß gewesen sein? Wir, die lebende Generation, wissen es nicht. Die alte Generation, die Generation vor Atahualpa, kännte es.
Der König der Spanier nahm Inkarrí, der seinesgleichen ist, gefangen. Wir wissen nicht wo.
Man sagt, daß nur der Kopf von Inkarrí existiert. Vom Kopf aus wächst er nach innen; man sagt, daß er nach den Füßen zu wächst.
Wenn sein Körper vollständig sein wird, wird Inkarrí zurückkehren. Bis jetzt ist er nicht zurückgekehrt. Er muß aber zurückkehren. Er wird zu uns zurückkehren, wenn Gott seine Einwilligung gibt. Aber wir wissen nicht, sagt man, ob Gott in seine Rückkehr einwilligen wird.«
Version des Don Viviano Wamancha:
»Die Wamanis existieren, in Wahrheit (als etwas Wesendes und Eigentümliches, zu uns Gehörendes). Sie wurden von unserem alten Herrn, von Inkarrí, geschaffen.
Der Wamani ist also unser *zweiter* Gott (unter den örtlichen Göttern).
Alle Berge haben Wamani. In allen Bergen ist der Wamani. Der Wamani der Weiden ist für unsere Tiere da, und für uns seine Ader, das Wasser.
Unser Gott schuf die Wolke, den Regen; wir empfangen sie als einen Segen, der von ihm kommt. Aber alles (was existiert), wurde von unserem alten Inkarrí geschaffen. Er hat alles, was existiert, geschaffen.
Damals, als er zu tun hatte, sagte er zu seinem Vater, der Sonne: ›Warte auf mich.‹ Und mit ein paar eisernen Reifen band er die Sonne am Berg Osqonta fest, in der Nähe von Wanakupampa.
Und der Vater von Inkarrí war die Sonne. Inkarrí hat sehr viel Gold.
Man sagt, daß er jetzt in Cuzco ist.
Wir wissen nicht, wer ihn nach Cuzco gebracht hat. Man sagt, daß man seinen Kopf dorthin gebracht hat, nur seinen Kopf. Und so, sagt man, wächst nun sein Haar; sein kleiner Körper wächst immer mehr nach unten.
Wenn er wieder ganz geworden ist, wird vielleicht das Große Gericht kommen.
Als Inkarrí im Sterben lag, sagte er: ›Fort das Silber und Gold!‹ Und auf

der ganzen Erde verschwand das Silber. ›Verbergt euch in den sieben Staaten, Gold und Silber‹, soll Inkarrí befohlen haben.
Wir wissen nicht, wer ihn getötet hat, vielleicht hat ihn der Spanier getötet. Und seinen Kopf brachte er nach Cuzco.
Und daher singen an der Küste die Vögel: ›In Cuzco der König‹, ›geht nach Cuzco‹, singen sie.«

*

Es ist keinerlei Verbindung der drei Dörfer, in denen der Mythos von Inkarrí entdeckt wurde, mit den schriftlichen Quellen der Geschichte anzunehmen. Und doch enthält er Elemente der Legende von Manco Cápac, dem Gründer Cuzcos und der menschlichen Zivilisation, der Geschichte vom Tode Atahualpas und, schließlich, biblische Elemente: die messianische Verheißung und das Märtyrertum des Heilandes. Alle diese Elemente, die im Strombett der mündlichen Überlieferung weitergeflossen sind, stellen das Material dar, mit dem der Indio in der Knechtschaft eine neue Kosmologie geschaffen hat.
Keiner der Indios in Puquio, mit denen wir uns unterhielten, wollte die sichere Behauptung aufstellen, daß Inkarrí der Sohn der Sonne war. Sie sagten: »Vielleicht war er der Sohn der Sonne.« Einer von ihnen brachte den Inka mit dem Reichtum an Gold und Silber zusammen. Die beiden führenden Männer von Chawpi, der reichsten Indiogemeinde, behaupteten, daß Inkarrí wiederkehren wird. Don Nieves Quispe aus Qollana war sehr vorsichtig. Er wollte weder mit Sicherheit behaupten, noch mit Sicherheit verneinen, daß Inkarrí wiederkehren wird und daß er die Welt gemacht hat. Er brachte mit bitterer Schärfe zum Ausdruck, daß »unser Gottchen« (»nuestro diosito«) das christliche, es dahin gebracht hat, daß das Gesetz des Inkarrí in Vergessenheit geraten ist; daß der heimische Gott gestorben ist; daß alles nach dem Willen des christlichen Gottes geschieht und daß Inkarrí »allín maqta« (jung — die Fülle des Lebens — vortrefflich) war. »Maytas, maytas, maytas padecerqa!« (»Wieviel, wieviel, wieviel wird er gelitten haben!«) Das Bild des Inkarrí in Qollana ist von dem der anderen Viertel derselben Stadt verschieden. Denn Qollana war das Viertel, in dem sich die Spanier festsetzten, von dem sie Besitz ergriffen und dessen Eigenwillen sie fast gänzlich brachen.

Diese Mythen enthalten Teilelemente der ältesten peruanischen Kosmologie aus der Zeit vor Atahualpa, aber sie lassen nicht klar erkennen, ob ihre hierarische Einordnung, ihr System, damals dasselbe war wie heute. Der Mythos von Inkarrí ist erst in neuerer Zeit entstanden. Selbst der Name des Gottes ist neu und zusammengesetzt, halb peruanisch, halb spanisch. »Inka – rri« ist »Inka – rey«; die Endung *rri* ist eine Ketschua-Umbildung von spanisch »rey« (König).

Im ganzen gesehen stellt der Mythos einen Versuch der Indios dar, der Welt eine neue Gestalt zu geben, die neue Ordnung der Gesellschaft, die die spanischen Eroberer eingeführt hatten, zu begreifen. Diese neue Auffassung der kosmischen Ordnung von seiten der Indios läuft der katholischen Welterklärung zwar parallel, steht ihr aber zugleich fremd gegenüber, trotz der aus ihr notwendigerweise übernommenen Elemente und trotz der gegebenenfalls erfolgenden formellen Erklärung, daß diese Ordnung der katholischen untergeordnet ist. Inkarrí ist nur der zweite Gott, der Gott der Indios. Der andere, »Unser Herrgott« ist zwar größer als jener, aber er spielt im Bereich ihres Glaubens keine Rolle. Sein Reich ist nicht von dieser Welt, das heißt, von der Welt der Indios, sondern von der *anderen* Welt, in der spanisch gesprochen wird und die Dinge mit Waffengewalt entschieden werden.

Der Dualismus ist so kategorisch, daß sich der heutige Mestize, der aus dem Schoß der Indiogemeinden in stets wachsender Zahl hervorgegangen ist, in einer schweren religiösen Krise befindet. Er ist skeptisch. Er glaubt weder an die Wamanis, noch an Inkarrí, noch an »Unsern Herrgott« und seine mit viel Aufwand von den Indios veranstalteten Feste. Den Mangel an religiösem Glauben gleicht er mit händlerischer und unternehmerischer Aktivität aus, bei der er eine übermenschliche Beweglichkeit und Beharrlichkeit entwickelt. Die Mehrheit der zweihunderttausend Einwohner, die in den »clandestinen« Vierteln von Lima, dem »Feuergürtel der Hauptstadt« wohnen, gehört zu diesem Mestizentyp, der fähig ist, die grausamsten Widerwärtigkeiten und körperlichen Entbehrungen auf sich zu nehmen, nur um vorwärts zu kommen und sich sozial und wirtschaftlich eine günstigere Stellung zu erobern.

(Aus dem Spanischen übersetzt von Gustav Conradi)

DIE GESETZESTAFELN

W. B. Yeats (1865–1939)

I

Darf ich eine Frage an dich richten, Aherne«, sagte ich, »die ich schon seit Jahren stellen wollte, die ich aber unterlassen habe, weil wir einander fast fremd geworden sind? Warum hast du dich geweigert, Priester zu werden, und dies beinahe im letzten Augenblick? Als du und ich noch zusammen wohnten, lag dir weder an Wein noch Weibern, noch an Geld, denn dein Denken war auf nichts als Theologie und Mystik gerichtet.« Ich hatte während des Abendessens auf einen Augenblick gewartet, meine Frage vorzubringen, und wagte es nun, weil er ein wenig von der Zurückhaltung und Gleichgültigkeit abzulegen begann, die seit seiner letzten Rückkehr aus Italien an die Stelle unsrer einstmals vertrauten Freundschaft getreten war. Auch er hatte mich soeben über gewisse persönliche und beinahe geheiligte Dinge befragt, und ich dachte, meine Aufrichtigkeit habe die gleiche Offenheit von seiner Seite verdient.

Als ich zu sprechen begann, hatte er grade ein Glas jenes Weins, den er so gut zu wählen wußte und so wenig würdigte, an den Mund gehoben, und während ich sprach, setzte er es langsam und nachdenklich auf den Tisch nieder und hielt es dort fest. Das tiefrote Licht, das von dem Glas ausstrahlte, färbte seine schlanken, zarten Finger. Der Eindruck von seinem Gesicht und seiner Gestalt, wie sie damals waren, ist mir bis heute lebendig geblieben, untrennbar mit einer andern und phantastischen Vorstellung verbunden: einem Mann, der eine Flamme in der bloßen Hand hält. In jenem Augenblick erschien er mir als das vollendete Urbild unsrer Rasse, das sich – sollten mich meine Hoffnungen für die Welt und die Kirche nicht blind gemacht haben – von erfüllbaren Begierden und Eingebungen abkehrt, sobald es sich nur über die Formelhaftigkeit der Halbbildung und den herkömmlich bejahenden oder verneinenden Vernunftglauben erhoben hat oder unter sie hinabgesunken ist und sich Begierden

überläßt, die so grenzenlos sind, daß kein menschliches Gefäß sie zu fassen vermag, und Eingebungen, so unkörperlich, daß ihr jähes und fernes Feuer dichte Finsternis um Haupt und Fuß zurückläßt. Aherne besaß jene Veranlagung, die zur einen Hälfte die Veranlagung des Mönchs und zur andern die des Glücksritters ist und stets Träume in Taten und Taten in Träume umsetzen muß. Und für solche Menschen gibt es keine Ordnung, keine Endlichkeit, kein Genügen in dieser Welt. Als er und ich noch Studenten in Paris waren, hatten wir einem kleinen Kreis angehört, welcher sich Grübeleien über Alchimie und Mystik hingab. Er, der in den meisten seiner Ansichten strenggläubiger war als Michael Robartes, übertraf ihn in einem unwahrscheinlichen Haß gegen alles Leben, und dieser Haß drückte sich in der sonderbaren Behauptung aus, welche halb irgendeinem fanatischen Mönch entlehnt, halb von ihm selbst erfunden war, die schönen Künste seien in die Welt entsandt worden, um die Völker und schließlich das Leben selbst zu vernichten, indem sie überall grenzenlose Begierden aussäten, gleich Fackeln, die in eine Stadt geworfen werden und sie in Brand setzen. Dieser Glaube war damals, wie ich glaube, nicht mehr als eine verblüffende Behauptung, eine Zierfeder seines Jugendstolzes; erst als er nach Irland zurückkehrte, erlebte er jene Gärung des Glaubens, die zugleich mit dem Wiedererwachen des Phantasielebens über unser Volk kam.

Plötzlich erhob er sich und sagte: »Komm mit, und ich werde dir zeigen, warum ich nicht Priester wurde, denn du zumindest wirst es begreifen.« Er nahm einen Kerzenleuchter vom Tisch und leuchtete mir durch den langen, fliesenbelegten Gang, der zu seiner Hauskapelle führte. Im Vorbeigehn streifte mein Blick die Bilder an den Wänden: Jesuiten und Priester – einige von ihnen nicht wenig berühmt – welche aus seiner Familie hervorgegangen waren; Stiche und Lichtbilder nach Werken, welche ihn besonders ergriffen hatten; und die wenigen Gemälde, die er sich auf seinen Reisen hatte kaufen können von seinem geringen Vermögen, ergänzt durch eine bis zur Bedürftigkeit getriebene Enthaltsamkeit, welche auf alles verzichtete, wonach die meisten Menschen begehren. Es waren Lichtbilder und Stiche nach den Meisterwerken vieler Schulen, aber in all dieser Schönheit – ob es nun die des Glaubens oder der Liebe oder einer traumhaften Vorstellung von Berg und Wald war – lag etwas von jenem Feuer

aus der Tiefe leidenschaftlicher Naturen, welche sich immer grenzenlosem Fühlen hingeben und sich am beharrlichsten, wenn auch nicht vollkommensten in den Sagen, den Festen und der Musik der keltischen Volksstämme ausdrücken. Die Gewißheit ungestümer und sanfter Inbrunst in den verzückten Engelsgesichtern Pieros della Francesca und in den erhabenen Mienen der Sybillen Michelangelos, die Ungewißheit gleich der von Seelen, die zwischen der Erregung des Geistes und der des Fleisches schwanken, in den unschlüssigen Gesichtern auf den Fresken sienesischer Kirchen und in den schmalen, flammenähnlichen Gesichtern auf den Bildern der modernen Symbolisten und Präraffaeliten – sie hatten mir oft und oft schon diesen langen, grauen, matt erhellten, leeren und widerhallenden Flur als einen Vorhof der Ewigkeit erscheinen lassen. In der Kapelle, welche wir durch eine schmale gotische Tür betraten, deren Schwelle glattgescheuert war von den heimlichen Andächtigen in den Zeiten der Strafgesetze gegen die Katholiken, war mir fast jede Einzelheit noch lebhaft im Gedächtnis: denn in dieser Kapelle war ich, noch als Knabe, zum erstenmal von jenem Geist des Mittelalters ergriffen worden, der heute, glaube ich, der beherrschende Einfluß in meinem Leben ist. Der einzige Gegenstand, der mir neu zu sein schien, war ein viereckiges bronzenes Kästchen, das auf dem Altar vor den sechs unangezündeten Kerzen und dem Ebenholzkruzifix stand und den Schreinen ähnlich sah, die in alten Zeiten aus kostbareren Metallen angefertigt wurden, um die heiligen Bücher aufzunehmen. Aherne hieß mich auf eine Eichenbank niedersitzen. Dann verneigte er sich sehr tief vor dem Kruzifix, nahm das bronzene Kästchen vom Altar und setzte sich, das Kästchen auf seinen Knien haltend, neben mich.

»Du wirst wohl«, sagte er, »schon das meiste von dem vergessen haben, was du über Joachim von Fiore gelesen hast, denn sogar für Belesene ist er kaum mehr als ein bloßer Name. Er war im 12. Jahrhundert Abt in Corazzo und ist vor allem durch seine Prophezeiung in einem Buch, betitelt '*Expositio in Apocalypsim*' bekannt, worin er verkündet, das Reich des Vaters sei vorbei, das Reich des Sohnes gehe eben zu Ende und das Reich des Geistes werde erst kommen. Das Reich des Geistes aber werde der vollständige Sieg des Geistes, der *intelligentia spiritualis*, wie er ihn nannte, über den toten Buchstaben sein. Er hatte viele Anhänger unter den Franziskanern strengerer Observanz, und diese wurden bezichtigt, ein

geheimes Buch von ihm zu besitzen, genannt '*Liber inducens in Evangelium aeternum*'. Immer wieder beschuldigte man Gruppen von Schwärmern, dieses furchtbare Buch, in dem der freie Geist der Renaissance verborgen lag, zu besitzen, bis endlich Papst Alexander IV. es ausfindig machen und ins Feuer werfen ließ. Ich habe hier den größten Schatz, den die Welt enthält. Ich besitze eine Abschrift dieses Buchs. Und sieh, welche großen Künstler die Hülle gefertigt haben, worein es gekleidet ist! Dieses bronzene Kästchen wurde von Benvenuto Cellini verfertigt, er hat es mit Göttern und Dämonen bedeckt; ihre Augen sind geschlossen, um ihre Versunkenheit in das innere Licht anzuzeigen.« Er hob den Deckel und nahm ein Buch heraus, in Leder gebunden und mit Filigranwerk aus geschwärztem Silber überzogen. »Dieser Einband stammt von einem der Buchbinder, die für Canevari tätig waren, und Giulio Clovio, ein Künstler der späten Renaissance, der zart und edel arbeitete, hat das erste Blatt eines jeden Kapitels des alten Buchs herausgenommen und dafür Blätter eingefügt, welche mit einem kunstvollen Initial und einer Miniatur eines jener Großen verziert sind, die in den einzelnen Kapiteln als Beispiele angeführt werden. Und wo die Schrift sonst noch ein wenig Raum ließ, brachte er irgendein zartes Sinnbild oder ein verschlungenes Ornament an.«

Ich nahm das Buch in die Hände und begann, die goldverzierten, vielfarbigen Blätter umzuwenden, und hielt es nahe an die Kerze, um die Beschaffenheit des Papieres erkennen zu können.

»Woher hast du dieses erstaunliche Buch?« fragte ich. »Wenn es echt ist, was ich in diesem Licht nicht beurteilen kann, hast du eines der kostbarsten Dinge auf dieser Welt entdeckt.«

»Es ist gewiß echt«, antwortete er. »Als das Original vernichtet wurde, blieb nur eine einzige Abschrift in den Händen eines Florentiner Lautenspielers, und von ihm ging sie auf seinen Sohn über und so fort von Geschlecht zu Geschlecht, bis sie an den Lautenspieler kam, der Benvenuto Cellinis Vater war; von ihm gelangte diese Abschrift und mit ihr die Geschichte ihrer Wanderungen an Giulio Clovio, von Clovio an einen römischen Kupferstecher und dann weiter von Geschlecht zu Geschlecht, bis sie in den Besitz der Familie Aretino und so an Giulio Aretino kam, einen Künstler und Metallbearbeiter und Erforscher der kabbalistischen

Träumereien des Pico della Mirandola. Er verbrachte viele Nächte mit mir in Rom mit philosophischen Gesprächen, und endlich gewann ich sein Vertrauen so vollständig, daß er mir dieses Buch, seinen größten Schatz, zeigte. Und da er merkte, wie sehr ich es schätzte, und fühlte, daß er selbst zu alt geworden und über die Hilfe hinaus war, welche die Lehren des Buchs ihm gewähren konnten, verkaufte er es mir um einen für diese große Kostbarkeit geringen Preis.«

»Was für eine Lehre enthält das Buch?« fragte ich. »Gewiß irgendeine mittelalterliche Haarspalterei über das Wesen der Dreieinigkeit. Dergleichen kann heute höchstens dazu dienen, uns zu zeigen, wieviele Dinge uns unwichtig sind, welche einst die Welt erschüttert haben.«

»Ich konnte dich nie begreifen lehren«, sagte er mit einem Seufzer, »daß in Dingen des Glaubens nichts unwichtig ist; aber selbst du wirst zugeben, daß dieses Buch zum Herzen spricht. Siehst du die beiden Tafeln, auf denen die Gebote lateinisch geschrieben standen?« Ich blickte nach dem Ende des Raums, gegenüber dem Altar, und sah, daß die zwei Marmortafeln verschwunden waren. Ihre Stelle wurde von zwei großen, leeren Elfenbeintafeln eingenommen, ähnlich großen Nachbildungen der Täfelchen, die wir auf unsern Schreibpulten stehn haben. »Dieses Buch hat die Gebote des Vaters hinweggefegt«, fuhr er fort, »und die Gebote des Sohnes durch die Gebote des Heiligen Geistes ersetzt. Das erste Stück ist überschrieben '*Fractura Tabularum*'. In dem ersten Kapitel werden die Namen der großen Künstler erwähnt, die sich Bilder und Abbilder vieler Dinge machten und sie anbeteten und ihnen dienten; und im zweiten die Namen der großen Geister, die den Namen des Herrn, ihres Gottes, zum Eiteln und Nichtigen aussprachen; und dieses lange dritte Kapitel, verziert mit den Sinnbildern geheiligter Gesichter und mit Flügeln an den Rändern, enthält die Lobpreisung derer, die den siebenten Tag nicht heilig hielten und die übrigen sechs Tage vergeudeten und dennoch ihre Tage in Schönheit und Annehmlichkeit verlebten. Und diese zwei Kapitel handeln von Männern und Frauen, welche ihre Eltern schmähten, weil sie sich besannen, daß ihr Gott älter war als der ihrer Eltern; und dieses hier, dem das Schwert Michaels als Sinnbild vorangestellt ist, lobt die Könige, die heimliche Morde anstifteten und auf diese Weise ihrem Volk einen Frieden verschafften, der '*amore somnoque gravata et vestibus versicoloribus*'

war, »schwer von Schlaf und Liebe und vielfarbiger Gewandung«; und dieses, mit dem matten Stern am Ende, enthält die Lebensgeschichte edler Jünglinge, welche die Frauen andrer liebten und zu Erinnerungen wurden und viele ärmere Herzen in süße Flammen verwandelt haben; und das nächste, mit dem geflügelten Haupt, erzählt von Räubern, welche auf dem Meer oder in der Wüste ein Leben führten, welches dem Zittern einer Bogensehne verglichen wird, '*nervi stridentis instar*'; die letzten beiden aber, deren Verzierung feuerfarben und golden ist, sind den Spöttern gewidmet, die falsches Zeugnis ablegten wider ihren Nächsten und aus denen dennoch der Zorn Gottes sprach, und solchen Männern, welche heftiger als andre Reichtum und Frauen begehrten und dadurch und eben darum große Reiche beherrschten und mehrten.

Das zweite Buch, das mit '*Straminis Deflagratio*' überschrieben ist, gibt die Gespräche wieder, die Joachim von Fiore im Kloster von Corazzo und später in seiner Einsiedelei in den Bergen der Sila mit Reisenden und Pilgern über die Gesetze vieler Länder führte: daß Keuschheit eine Tugend und Raub ein geringfügiges Ding in dem einen Land sei, dagegen Raub ein Verbrechen und Unkeuschheit ein geringfügiges Ding in einem andern, und daß Menschen, welche sich an diese Gesetze klammern, '*decussa veste Dei sidera*' geworden seien, »Sterne, aus Gottes Gewand geschüttelt«.

Das dritte Buch, das den Abschluß bildet, heißt '*Lex Secreta*' und beschreibt die wahre Eingebung zur Tat, das einzige '*ewige Evangelium*', und endet mit einem Gesicht, das er in den Bergen der Sila hatte. Er sah seine Schüler in der blauen Tiefe der Luft thronen, und sie ließen ein Gelächter erschallen, das wie das Rauschen der Flügel der Zeit war: '*Coelis in coeruleis ridentes sedebant discipuli mei super thronos: talis erat risus, qualis temporis pennati susurrus*'.«

»Ich weiß wenig von Joachim von Fiore«, sagte ich, »außer, daß Dante ihn ins Paradies unter die großen *doctores* versetzt hat. Wenn er solch einzigartige Irrlehren vertrat, verstehe ich nicht, daß das Gerücht davon nicht auch Dante zu Ohren kam; und Dante schloß niemals Frieden mit den Feinden der Kirche.«

»Joachim von Fiore anerkannte öffentlich die Autorität der Kirche und verlangte sogar, daß alle seine veröffentlichten Schriften und solche, die er nach seinem Tod veröffentlicht wünschte, dem Papst zur Zensur vor-

gelegt würden. Er war der Ansicht, daß diejenigen, deren Aufgabe es ist, zu leben, und nicht, zu offenbaren, Kinder seien und der Papst ihr Vater. Aber im geheimen lehrte er, daß gewisse andre, und zwar in immer größerer Zahl, erwählt seien, nicht um zu leben, sondern um jene geheime Substanz Gottes zu offenbaren, die Farbe und Musik und Weiche und süßer Duft ist, und daß diese keinen andern Vater als den Heiligen Geist hätten. Geradeso wie Dichter und Maler und Musiker sich mit ihren Werken mühen und dabei Erlaubtes und auch Verbotenes in sie verweben, sofern es nur jene Schönheit verkörpert, die von jenseits des Grabes ist, so mühen sich die Kinder des Heiligen Geistes um ihre zeitlichen Augenblicke, die Augen auf die strahlende Substanz gerichtet, auf welche die Zeit den Abfall der Schöpfung geschichtet hat; denn die Welt besteht nur, damit sie eine Geschichte in den Ohren künftiger Geschlechter sei, und Schrecken und Wonne, Geburt und Tod, Liebe und Haß und die Frucht des Baums sind nur Werkzeuge für jene höchste Kunst, uns dem Leben abzugewinnen und uns in die Ewigkeit zu versammeln wie Tauben in ihren Taubenschlag.
Nach einer kleinen Weile werde ich weggehn und durch viele Länder reisen, damit ich alle Geschicke und Geschehnisse kennenlerne, und wenn ich zurückkomme, werde ich mein geheimes Gesetz auf diese Elfenbeintafeln schreiben, wie die Dichter und Schriftsteller die Grundsätze ihrer Kunst in Vorreden niedergeschrieben haben, und will Schüler um mich sammeln, auf daß sie im Studium meines Gesetzes ihr eigenes entdecken mögen und das Reich des Heiligen Geistes sich ausbreite und festige.«
Er schritt auf und ab, und ich lauschte der Inbrunst seiner Rede und sah der Aufgeregtheit seiner Gebärden mit nicht geringer Besorgnis zu. Ich war gewohnt, willig den absonderlichsten Gedankengängen zu folgen, und hatte sie stets so harmlos gefunden wie die Angorakatze, die mit halbgeschlossenen, nachdenklichen Augen ihre langen Krallen vor meinem Kaminfeuer ausstreckt. Nun aber wollte ich zugunsten der Rechtgläubigkeit, ja sogar der Gemeinplätzigkeit streiten, und doch fiel mir nichts Besseres zu sagen ein als:
»Es ist nicht notwendig, jedermann nach dem Gesetz zu beurteilen, denn wir haben ja auch Christi Gebot der Liebe.«
Er wandte sich her und blickte mich mit leuchtenden Augen an:

»Jonathan Swift schuf den Männern dieser Stadt eine Seele, indem er seinen Nächsten haßte wie sich selbst.«

»Keinesfalls kannst du leugnen, daß eine so gefährliche Lehre zu verbreiten, eine fürchterliche Verantwortung übernehmen heißt.«

»Bei Lionardo da Vinci«, entgegnete er, »findet sich der erhabene Satz: ›Die Hoffnung und das Verlangen, in seinen frühern Zustand heimzukehren, ist wie das Verlangen der Motte nach dem Licht, und der Mann, der mit beständiger Sehnsucht jeden neuen Monat und jedes neue Jahr erwartet, in der Meinung, daß die Dinge, nach denen es ihn verlangt, stets allzu spät kämen, merkt nicht, daß es ihn nach seiner eigenen Vernichtung verlangt.‹ Wie könnte denn der Pfad, der uns ins Herz Gottes führen soll, anders als gefährlich sein? Warum ist dir, der du kein Materialist bist, die Beständigkeit und Ordnung der Welt ebenso teuer wie denjenigen, die nur die Welt haben? Du schätzest die Schriftsteller nicht, die nur niederschreiben, wovon ihr Verstand ihnen sagt, wie es das, was das Richtige genannt wird, leichter machen werde. Warum willst du dann die gleiche Freiheit jener höchsten Kunst versagen, die der Urgrund aller Künste ist? Ja, ich werde aus dieser Kapelle Heilige, Liebende, Aufrührer und Propheten aussenden: Seelen, welche sich mit Frieden umgeben werden wie mit einem Nest von Grashalmen, und andre, über welche ich weinen werde. Staub soll viele Jahre lang auf dieses Kästchen fallen, und dann will ich es öffnen; und der Aufruhr, der vielleicht das Flammenmeer des Jüngsten Tages ist, wird unter diesem Deckel hervorbrechen.«

Ich wollte nicht mit ihm streiten in jener Nacht, denn seine Erregung war so groß, und ich befürchtete, ihn zu erzürnen. Und als ich einige Tage später an seine Tür pochte, war er nicht mehr da und das Haus verschlossen und leer. Ich habe es tief bereut, seinen Irrglauben nicht bekämpft und die Echtheit seines seltsamen Buchs nicht geprüft zu haben. Seit meiner Bekehrung habe ich in der Tat Buße getan für einen Fehler, welchen ich erst nach einigen Jahren zu ermessen imstande war.

II

Etwa zehn Jahre nach unserm Gespräch ging ich einmal auf der dem Fluß zunächst gelegenen Seite eines der Kais von Dublin entlang und blieb von Zeit zu Zeit stehn, um in den Büchern eines der alten Bücherstände zu

blättern, wobei ich, sonderbar genug, an das schreckliche Schicksal meines Freundes Michael Robartes und seiner Brüderschaft denken mußte, da sah ich einen Mann in vornübergeneigter Haltung langsam auf der andern Seite des Kais einherkommen. Erschrocken erkannte ich in der leblosen Maske mit den trüben Augen das einst entschlossene und feingeschnittene Gesicht Owen Ahernes. Schnell überquerte ich den Kai, aber ich war noch nicht viele Schritte gegangen, da wandte er sich ab, als hätte er mich bemerkt, und eilte eine Seitengasse hinauf. Ich folgte ihm, aber in dem Gäßchengewirr auf der Nordseite des Flusses verlor ich ihn aus den Augen. Während der nächsten Wochen erkundigte ich mich bei jedem, der ihn einst gekannt hatte, aber er hatte seine Rückkehr niemand bekanntgegeben. Auch pochte ich ergebnislos an die Tür seines alten Hauses und hatte mich beinahe überredet, daß ich mich geirrt haben müsse, als ich ihn in einer engen Gasse hinter den Vier Gerichtshöfen abermals sah und ihm bis an die Tür seines Hauses folgte.

Ich legte ihm die Hand auf den Arm. Er wandte sich ohne Überraschung um, und es ist in der Tat möglich, daß ihm, dessen inneres Leben das äußere aufgesaugt hatte, eine Trennung von Jahren nur wie eine Trennung vom Vormittag bis zum Nachmittag war. Er stand da und hielt die Tür halb geschlossen, als wollte er mich am Eintreten hindern, und er wäre vielleicht ohne ein weiteres Wort von mir geschieden, wenn ich nicht gesagt hätte:

»Owen Aherne, du hast mir einst vertraut, willst du mir nicht wieder vertrauen und mir erzählen, was aus den Ideen geworden ist, über die wir vor zehn Jahren hier in diesem Haus sprachen? — Aber vielleicht hast du sie schon vergessen?«

»Du hast ein Recht, es zu hören«, sagte er, »denn da ich dir diese Lehren mitgeteilt habe, sollte ich dir auch sagen, welche große Gefahr, oder vielmehr, welche große Ruchlosigkeit in ihnen steckt. Wenn du es aber gehört haben wirst, müssen wir scheiden, und zwar für immer, denn ich bin verloren und muß im Verborgenen bleiben.«

Ich folgte ihm durch den fliesenbelegten Gang und gewahrte, daß Staub und Spinnweben in allen Winkeln und auf den Bildern waren und auch das Rubinrot und Saphirblau der Heiligen im Fenster bedeckten und es ganz trüb machten. Er wies mit der Hand dahin, wo die Elfenbeintafeln

in dem dämmerigen Licht schwach schimmerten, und ich sah, daß sie mit kleinen Schriftzügen bedeckt waren, und trat hinzu und begann die Schrift zu lesen. Es war Latein: eine kunstvolle Kasuistik, die mit vielen Beispielen erläutert war, aber ob sie seinem Leben oder dem Leben andrer entnommen waren, weiß ich nicht. Ich hatte erst wenige Sätze gelesen, als ich mir einbildete, ein schwacher Duft begänne den Raum zu füllen, und mich umwendend fragte ich Owen Aherne, ob er etwa Weihrauch anzünde.

»Nein«, antwortete er und wies auf das Räucherfaß, das rostig und leer auf einer der Bänke lag. Als er sprach, schien der schwache Duft zu schwinden, und ich war überzeugt, es sei eine Einbildung gewesen.

»Hat die Philosophie des *›Liber inducens in Evangelium aeternum‹* dich sehr unglücklich gemacht?« fragte ich.

»Anfänglich war ich voll Glücksgefühl«, entgegnete er, »denn ich verspürte eine göttliche Verzückung, ein unsterbliches Feuer in jeder Leidenschaft, in jeder Hoffnung, in jedem Verlangen, in jedem Traum. Und ich sah in den Schatten unter Blättern, in den Tiefen der Gewässer, in den Augen von Männern und Frauen ihr Abbild wie in einem Spiegel. Und es war mir, als wäre ich nahe daran, an das Herz Gottes zu rühren. Dann wandelte sich alles. Ich war sehr elend, und in meinem Elend wurde mir offenbar, daß der Mensch zum Herzen Gottes nur gelangen kann durch das Gefühl der Trennung davon, das wir Sünde nennen. Ich begriff, daß ich nicht sündigen könne, weil ich das Gesetz meines Wesens entdeckt hatte und es mir nur gelingen oder nicht gelingen konnte, mein eigenes Wesen auszudrücken, und ich begriff, daß Gott ein einfaches und willkürliches Gesetz geschaffen hat, damit wir sündigen und bereuen!«

Er hatte sich auf eine der hölzernen Bänke gesetzt und verstummte nun, und sein gesenkter Kopf und die herabhängenden Arme und sein schlaffer Körper drückten mehr Niedergeschlagenheit aus als irgendein Abbild, dem ich im Leben oder in irgendwelcher Kunst begegnet bin. Ich lehnte mich an den Altar und betrachtete Aherne und wußte nicht, was ich sagen sollte. Ich bemerkte seinen langen, eng zugeknöpften schwarzen Rock, sein kurzes Haar und sein rasiertes Gesicht, das eine Erinnerung an seinen priesterlichen Ehrgeiz bewahrte, und ich begriff, wie der Katholizismus ihn mitten in dem schwindelnden Wirbel ergriffen hatte, den er Philosophie nannte. Ich gewahrte seine glanzlosen Augen und seine erdige

Gesichtsfarbe und erkannte, daß der Katholizismus nicht imstande gewesen war, mehr für ihn zu tun, als ihn gerade noch am Rand des Abgrunds zu halten, und ich wurde von Angst und Mitleid erfüllt.
»Vielleicht«, fuhr er fort, »vielleicht genügt den Engeln, deren Herzen aus göttlicher Verzückung und deren Leiber aus göttlichem Verstand sind, der bloße Durst nach dem unsterblichen Element, wenn sie hoffen, begehren und träumen; wir aber, deren Herzen jeden Augenblick vergehn und deren Leiber dahinschmelzen wie ein Seufzer, wir müssen uns beugen und gehorchen!«
Ich trat näher zu ihm und sagte: »Reue und Gebet werden dich wieder werden lassen, wie andere Menschen sind.«
»Nein, nein«, entgegnete er, »ich gehöre nicht zu denen, für die Christus gestorben ist, und das ist es, weshalb ich mich verbergen muß. Ich habe einen Aussatz, den nicht einmal die Ewigkeit heilen kann. Ich habe das Ganze erblickt, und wie soll ich jemals wieder dahin gelangen zu glauben, ein Teil sei das Ganze? Ich habe meine Seele verloren, weil ich mit den Augen der Engel geschaut habe.«
Mit einemmal sah ich, oder bildete es mir ein, daß der Raum sich verfinsterte und daß undeutliche Gestalten, in Purpur gekleidet, mit Armen, welche wie Silber schimmerten, matte Fackeln erhoben und sich über Owen Aherne neigten. Und ich sah, oder vermeinte zu sehen, daß Tropfen wie brennendes Harz von den Fackeln fielen und ein schwerer purpurner Qualm wie von Weihrauch den Flammen entströmte und uns umschwebte. Owen Aherne, glücklicher als ich, der ich halb eingeweiht worden war in den Orden der Chymischen Rose, oder vielleicht auch geschützt durch seine große Frömmigkeit, war wieder in Niedergeschlagenheit und Teilnahmslosigkeit versunken und sah nichts von alledem. Mir aber zitterten die Knie, denn die purpurgewandeten Gestalten wurden mit jedem Augenblick deutlicher, und nun konnte ich auch das Zischen des Harzes in den Fackeln hören. Die Gestalten schienen mich nicht zu gewahren, denn ihre Augen waren alle auf Owen Aherne gerichtet. Immer wieder konnte ich sie seufzen hören wie vor Trauer, und bald vernahm ich auch Worte, welche ich jedoch nicht verstand, außer daß es Worte des Kummers über seinen Kummer waren, so süß, als sprächen Unsterbliche zu Unsterblichen. Dann schwenkte eine von ihnen ihre Fackel, und

sogleich wurden alle Fackeln geschwenkt, und einen Augenblick lang war es, als hätte ein großer Flammenvogel sein Gefieder geschüttelt, und eine Stimme rief, als käme sie hoch aus der Luft herab: »Er hat sogar seine Engel mit Torheit geschlagen, und auch sie müssen sich beugen und gehorchen. Aber laß du dein Herz sich unsern Herzen vermischen, die aus göttlicher Verzückung, und deinen Leib unsern Leibern, die aus göttlichem Verstand geschaffen sind.« Und bei diesem Ruf begriff ich, daß der Orden der Chymischen Rose nicht von dieser Welt sei und daß er noch immer auf dieser Erde nach Seelen suche, die er in sein glitzerndes Netz zu ziehen vermöchte. Und als alle die Gesichter sich mir zuwandten und ich die sanften Augen und die unbewegten Lider gewahrte, da erfüllte mich Schrecken, und ich glaubte, sie seien daran, ihre Fackeln auf mich zu schleudern, also daß alles, was mir teuer war, alles, was mich an geistliche und gesellschaftliche Ordnung band, verbrennen würde und meine Seele nackt und erschauernd den Stürmen ausgesetzt bliebe, die von jenseits dieser Welt und von jenseits der Sterne einherwehen. Und dann rief eine schwache Stimme: »Warum fliehst du vor unsern Fackeln, die verfertigt wurden aus den Bäumen, unter denen Christus weinte im Garten Gethsemane? Warum fliehst du vor unsern Fackeln, die verfertigt wurden aus süßduftendem Holz, nachdem es der Welt abgestorben?«

Erst als die Haustür sich hinter meiner Flucht geschlossen hatte und der Lärm der Straße an meine Ohren drang, fand ich mich selbst und ein wenig von meinem Mut wieder. Und seit jenem Tag habe ich nie wieder gewagt, an dem Haus Owen Ahernes vorüberzugehn, obwohl ich sogar glaube, daß er in ein fernes Land getrieben wurde von den Geistern, deren Name Legion und deren Thron der unendliche Abgrund ist, den Geistern, denen er gehorcht, ohne sie sehen zu können.

(Aus dem Englischen übersetzt von Herberth E. Herlitschka)

GOETHE DER ALCHEMIST

R. D. Gray

In seinem Buch »Goethe the Alchemist« (Cambridge University Press, 1952) weist der englische Germanist R. D. Gray nach, in welchem Maße das dichterische und naturwissenschaftliche Schaffen Goethes durch die alchemistischen Studien, denen er als junger Mann in Leipzig und Straßburg nachging, beeinflußt worden ist. Wir veröffentlichen hier das letzte, zusammenfassende Kapitel dieses Buches.

Das letzte Viertel des 18. Jahrhunderts hat das Wieder-Erstehen der verschiedensten mystischen und von der Mystik beeinflußten Lebensanschauungen gebracht. Spinoza, Plotinus, Plato, Boehme, Swedenborg und Cagliostro überboten sich gegenseitig an Beliebtheit, und das Interesse für die am wenigsten Berufenen unter ihnen ist mit dem für die wirklichen Philosophen untrennbar verknüpft. Der Okkultismus war in intellektuellen Kreisen weit verbreitet und genoß sogar eine gewisse Sympathie bei den ernsthaftesten Denkern jener Zeit. Indessen war der Glaube an die Alchemie im Strom jener metaphysischen Gedankengänge verhältnismäßig unwichtig: er stellte ein Mittel unter vielen dar, geistige Bedürfnisse zu befriedigen. Immerhin, die Tatsache, daß sie den größten Genius des Zeitalters, den eifrigsten Verkünder des Maßvollen und Vernunftgemäßen derart anzuziehen vermochte, ruft nach einer Bewertung sowohl der Alchemie an sich als auch der Haltung Goethes ihr gegenüber.

Zur Alchemie, so wie Goethe sie kennenlernte, bekannten sich namentlich christliche Lehrer; sie war ein Zweig des mystischen Pietismus, den Boehme, Gottfried Arnold und Susanna Klettenberg vertraten. In dieser Verquickung mit dem Christentum lag kein Widerspruch. Der grundlegende ethische Gedanke der Alchemisten, daß nämlich der Weg zu einem höheren Leben durch die enge Pforte führe, ist auch in der christlichen Religion grundlegend. Doch ist es nicht ein ausschließlich christlicher Glaube. Der Christ unterscheidet sich dadurch von andern Gläubigen, daß er darauf besteht, der Weg sei durch das göttliche Beispiel gewiesen wor-

den: durch das Selbstopfer Gottes an einem historischen Zeitpunkt. Dies gehört nicht zur alchemistischen Lehre, obwohl man es ihr einverleiben könnte, wie die Pietisten bemerkten. Tatsächlich ist man geneigt, die Ursprünge der Alchemie nicht im Christentum zu suchen, sondern in den Orphischen Mysterien und deren Weiterungen in der griechischen Philosophie. Als ein Ganzes betrachtet, bildet die Alchemie, wenn man die Araber, Griechen, Chinesen und nicht-christlichen Europäer, die sie ausübten, einbezieht, einen Ausdruck nicht nur des Christentums, sondern auch der sogenannten »Ewigen Philosophie«. Hier liegen ihre wahren inneren Beziehungen. Ein Christ vom Schlag Boehmes konnte sich die alchemistischen Lehrsätze, wie sie ihm von seinen gelehrten Freunden nahegebracht wurden, ebensogut zu eigen machen, wie Reuchlin die christlichen Lehren in der Kabbala dartun konnte, und beide vermochten zu glauben, der Okkultismus sei lediglich ein Aspekt ihres eigenen Glaubens. Es ist aber nur möglich, Okkultismus und Christentum zu identifizieren, indem man aus dem letzteren den Glauben an Christus als den Erlöser herausnimmt.

Zu Goethes Zeit drehten viele Okkultisten Boehmes Vorgehen um und bestrebten sich, das Christentum als einen Bestandteil in ihre Philosophie aufzunehmen. Nach ihren Lehren wird Christus zu einem Eingeweihten in die höheren Mysterien, der durch sein eigenes Beispiel versuchte, sie allen Menschen begreiflich zu machen. Für sie ist er nicht mehr der »Gottessohn«, sondern ein Sohn Gottes. Manche mögen Christus als das höchste Vorbild verehren, andere sich selbst für die allein wahren Christen halten, die Tendenz, zu glauben, der einzelne werde seine eigene Versuchung, seine Prüfung, seinen Tod und seine Wiedergeburt zu bestehen haben, wie der Eingeweihte im Mysterium, ist stets vorhanden. Die Erfahrung des Einzelnen gilt ihnen mehr als die festgefügte Religion, und den Gedanken, daß Christi Tod ein für allemal die Erlösung gebracht habe, weisen sie zurück. Nach dem Bericht Goethes über die Religion seiner Jugend scheint er den christlichen Erlösungsgedanken folgendermaßen aufgefaßt zu haben: »Nichts ist in diesem Sinne natürlicher, als daß die Gottheit selbst die Gestalt des Menschen annimmt.« Er fügt aber hinzu, daß die Geschichte »aller« Religionen und Philosophien diese große Wahrheit lehre und daß der Erlösungsakt »durch die ganze Zeit des Werdens und Seins sich immer wieder erneuern muß«. Goethe wächst also über den alchemi-

stischen Pietismus seiner frühen Lehrer hinaus und trachtet danach, ihm eine universellere Bedeutung zu geben. Damit zeigt er das Wesen des zeitgenössischen Okkultismus auf.

Der Versuch der Okkultisten, ihre Lehre von allen durch Ort und Zeit auferlegten Schranken zu befreien, ihre Weigerung, Gottes einmaliges geschichtliches Opfer seiner selbst anzuerkennen, führt unausweichlich zur Doppeldeutigkeit. Im Grunde ist ihre Philosophie ein Symbol im Goetheschen Sinn, ein Mittel, die Natur des Weltalls in der allgemeinsten Form auszudrücken. Es gibt asiatische Priester, die ähnliches erreichen durch die ständige Wiederholung der Silbe »Om«. Im Trennen und Wiedervereinigen der Lippen, im Entlassen und Anhalten des Atems ist die ganze Symbolik von Systole und Diastole enthalten. Auf dieselbe Weise könnte man die alchemistische Formel ausdrücken. An einem unbestimmbaren Urpunkt entspringt zwiefach die Vielfalt der Dinge und von dort bewegt sich die Schöpfung, wie bei den Zwillingsarmen der Zahl »8«, immer weiter auseinander. Um Frieden und Eintracht wieder zu gewinnen, müssen die Arme in die in ihrem Schnittpunkt liegende Einheit zurückfinden. Von nun ab wird die Zwiespältigkeit, die durch das Heraustreten der Arme aus dem »Kreuz« entsteht, in einer höheren Sphäre vermutet und verbindet sich schließlich in einem unbestimmbaren Schlußpunkt, von dem aus der ganze Vorgang neuerdings beginnen kann. Bei diesem Musterbild, als einem echten Symbol, sind zahllose Deutungen möglich. Erregt das Vorbild mit seiner Klarheit und Allgemeingültigkeit gelegentlich Behagen, so ist es andrerseits die Doppeldeutigkeit, die mit ebensoviel Mißbehagen aufgenommen wird. Sie entsteht beim ersten Versuch, das Vorbild in der sachlichen Welt Gestalt annehmen zu lassen. Solange man sich bescheidet, »Om« zu sagen, stellt das Weltall keine Probleme. Beginnt hingegen die Deutung, so sieht man sich der ungeheuren und oftmals widerspruchsvollen Vielfalt des Gebarens gegenüber, die die Alchemie und der Okkultismus ihren Anhängern eingeben. Für das Fräulein von Klettenberg bedeutete der Vorgang der »Nigredo«, also der Abstieg in die Hölle, den völligen Verzicht auf irdische Freuden, als da sind Liebe, Tanz, schöne Kleider, sowie das Abtun des eigenen Willens. Bei andern Pietisten, die ihre Glaubenssätze aus der nämlichen Quelle bezogen, aber weniger Neigung zur Askese und Mystik verspürten, wirkte

er sich in heftiger Reue und Zerknirschung aus. Am Gegenpol steht Arthur Rimbaud, der in seiner Jugend ebenfalls ein feuriger Anhänger der alchemistischen Anschauungen war. Nach Enid Starkie bildete »Une saison en Enfer« seine Deutung dieser Lehre: bewußtes Sichgehenlassen in den extremsten Formen der Verderbtheit, mit dem Zweck, das Gefühl der Individualität herabzusetzen. »Alles ist recht, was die Kontrolle der Vernunft stürzt« – Alkohol, Rauschgift, sexuelle Zügellosigkeit – »alles, was die Seele des Menschen seiner sterblichen Hülle entheben und sie in die Ewigkeit versenken kann«. – Zur gleichen Tradition gehörten Boehme, Swedenborg und Blake, und alle drei sind zu gänzlich verschiedenen Schlüssen gelangt, wobei ein jeder von der eigenen Unfehlbarkeit überzeugt war. In der Politik vermochten die okkulten und mystischen Lehren auf der einen Seite die Heilige Allianz, auf der anderen die Freimaurer und Carbonari zu inspirieren, so daß also beide, Revolution und Reaktion, beim gleichen System ihren Halt suchen konnten. Das Ideal des »Stirb und Werde« ist im vergangenen Jahrhundert in einem größeren Rahmen Goethes Händen entnommen und aller christlichen Nebengedanken, die ihm noch eigneten, entkleidet worden. Nurmehr auf die Probleme des nationalen Staates angewendet, hat die Idee des Selbst-Opfers, das Aufgehen in einem Ganzen, den Demagogen und dem Massengehorsam den Weg geebnet. Demnach sind Alchemie und Okkultismus nicht ein praktischer Lehrfaden, sondern eine Sammlung gefühlsbetonter Haltungen. Sie gleichen einem Satz in der Musik, der als richtig empfunden wird und dennoch nicht in ein Moralgesetz oder in ein wissenschaftliches Argument übertragen werden kann. Die Erfahrung ist nicht mit Worten festzunageln, und wenn je der Versuch gemacht wird, so verzerrt er unfehlbar den Sinn.

Die Nebelhaftigkeit, das Zwielichtige der alchemistischen Lehren rührt von deren Mißachtung der Tatsachen her – oder vielleicht besser, da diese von mehr als einer Art sein können: von ihrem Mangel an Objektivität. Dieser führte zu Torheiten wie Kirchwegers Versuch, die Erschaffung der Welt zu demonstrieren; wahrscheinlich war der übliche Verlauf der alchemistischen Experimente, vom objektiven Standpunkt aus gesehen, genauso wertlos. Die Hauptsache war, daß der rote Niederschlag oder das lilienweiße Pulver erscheinen mußten, und ob das einem glücklichen Zu-

fall oder einer logischen Notwendigkeit zuzuschreiben war, beschäftigte den Alchemisten so wenig wie die Frage, ob es überhaupt als Faktum da war. Solange es aber jedem einzelnen Jünger erlaubt war, das Glaubenssystem von seinem Vorgänger zu übernehmen und die praktischen Beweise nach eigener Wahl zu erfinden, gaben die Alchemisten in der Tat einen Teil ihrer grundsätzlichen Gedankengänge preis. Bei allem Lob, das sie der Vereinigung der Gegensätze zollten, bedachten sie einen gewichtigen Gegensatz nicht: den zwischen subjektiver und objektiver Untersuchungsmethode. Deshalb wurden ihre Symbole zu bloßen Zeichen, ohne Beziehung zu dem, was sie darstellten. Goethes Werk strebt dagegen nach einem Ausgleich. Indem er, wenigstens theoretisch, auf dem objektiven, zu bestätigenden Beweis der alchemistischen Lehrsätze bestand, suchte er ihnen den dinglichen Inhalt wiederzugeben, der allein sie zu echten, das Universum im Keime enthaltenden, für das Individuum klar umrissenen Symbolen gestalten konnte.

Die gleiche Einseitigkeit ist in den religiösen Sätzen der Alchemie zu finden, und durch das ganze System scheint sich, trotz aller Irrationalität, doch ein logischer Faden zu ziehen. Der Friede, heißt es, sei nur in der Einheit, in der Verbindung mit dem Allerhöchsten, zu finden. Daraus scheint hervorzugehen, daß der Friede nur durch das Aufgeben jeglicher Besonderheit und in der alchemistischen Literatur durch den »Tod« erreicht werden könne. Dieses Wort gehört immer zwischen Anführungszeichen, es sei denn, es solle nur so viel heißen, daß der Tod alle Übel heile. Der Alchemist mochte noch so eifrig den Verzicht predigen, solange er atmete, war er seines Leibes nicht ledig; er war physisch unfähig, sein Wesen als Individuum abzuschütteln. Es gelang ihm, sich die Illusion der Persönlichkeitsentäußerung zu verschaffen, oder er machte den Versuch, sich in seinem gewöhnlichen Tageslauf einer unpersönlichen Handlungsweise zu befleißigen, nichtsdestoweniger blieb er der, der er war. Vor die Wahl gestellt, sich die eigene Seele zu erringen oder das Weltall, entschied er, daß ihm, um Erde und Himmel ineins zu verschmelzen, beide Wege offenstünden; darauf zu erwidern, man könne nicht das eine *und* das andere haben, ist eine Plattheit, ist doch die wesentliche Frage die, ob das anscheinend Unmögliche doch möglich ist: eine Frage, die sich die Alchemisten nicht zu beantworten bemühten. Sie wären nicht imstande gewesen,

die Erfahrung Goethes zu teilen, die ihn schreiben ließ: »Am Sein erhalte dich beglückt«, und die ihm jenes endgültige Bekenntnis zum Glauben an den Humanismus eingab: »Wie es auch sei, das Leben, es ist gut.« Dinge, Tatsachen, unsre Welt, menschliche Leiden und Freuden, bedeuteten ihnen nichts, und so, wie die Subjektivität ihre praktischen Experimente überschattete und alle Ansprüche auf die Findung des »Steins der Weisen« zunichte machte, beherrschte ihren religiösen Glauben der Quietismus und bestärkte sie in der Illusion des Friedens.

Indessen haben Alchemie und Okkultismus, soweit sie sich von der reinen Mystik unterscheiden, trotz oder auch wegen ihrer Unlogik, einen merkwürdig starken Einfluß auf phantasiebegabte Schriftsteller ausgeübt, für die der Irrationalismus weniger ins Gewicht fällt als die Gewalt einer alten Tradition und denen dieses Glaubenssystem offenbar eine zufriedenstellende Anschauung vom Weltall vermittelt. Der Okkultismus bewahrt seine Anziehungskraft und tritt bei den führenden Schriftstellern unsrer Tage oft ganz unerwartet in Erscheinung. Der Grund für diesen Anreiz ist darin zu sehen, daß der Alchemist sich mit den Vorgängen in seinem tiefsten Innern ständig beschäftigt. Man hat das Gefühl, diese seien in einer früheren Vergangenheit bis in Einzelheiten geprüft und beschrieben worden von Menschen, die ahnten, daß das auf diese Weise erworbene Wissen nur in symbolischer Form weitergegeben werden könne. Unter diesem Deckmantel konnte die Kunde vom Unbewußten freilich mit allen ihren Entwicklungen und in einem Gewand mitgeteilt werden, wie sie dem Gegenstand geziemte. Sowie sich die Mysterien der Alchemie enthüllen, verlieren sie ein gut Teil an Anziehungskraft. Die urtümlichen Kräfte, ihr wichtigster Bestandteil, erscheinen harmlos im Tageslicht der rationalen Diskussion. Insoweit aber die Alchemie in ihren eigenen Ausdrücken verstanden wird und den anregenden Einfluß, der ihr tatsächlich eignet, geltend machen darf, wird man das aufrührerische, unstete Leben des Protoplasmas unter der Oberfläche inne, von dem die Alchemisten wußten.

Wahrscheinlich ist es diese Seite der Alchemie gewesen, die Goethe anzog. Es ist gezeigt worden, wie er in seiner Beschreibung der Pflanze die Begrenztheit des Kelches als die notwendige Vorstufe zur Entfaltung der »Fülle der innersten Tiefen« betrachtete und wie Wilhelm Meister, als

er sich der großen Versammlung unterirdischer Flammen freute, das »glühende Innere« des Gebirgs enthüllt sah. Dies waren zum Teil die von den Alchemisten denjenigen geschenkten Früchte, die das Innere der Erde aufsuchten; in dieser Hinsicht kann die Alchemie als die Apotheose des Unbewußten angesprochen werden. Goethe aber bedient sich wiederum mit Vorsicht seiner Kenntnis dieser Lehre. Er war sich bewußt, daß die zu gewinnenden Kräfte ein Janus-Antlitz trugen, da der »zentrale Funken« göttlich oder dämonisch wirken konnte. Seine Überlegungen sind nach meiner Meinung in den entsprechend dunkel gehaltenen »Weissagungen des Bakis« enthalten, besonders in den Versen:

Eines kenn ich verehrt, ja angebetet zu Fuße:
Auf die Scheitel gestellt, wird es von jedem verflucht.
Eines kenn ich, und fest bedruckt es zufrieden die Lippe:
Doch in dem zweiten Moment ist es der Abscheu der Welt.

Was auch immer in Goethes Gemüt vorgegangen sein mag, als er diese Zeilen schrieb, klar ist, daß er von den ungeheuerlichen Möglichkeiten spricht, die einer geheiligten Empfindung innewohnen können. Was im gewöhnlichen Leben als heilig verehrt wird, kann sich im Handumdrehen zu einem entsetzlichen Schrecken wandeln, »die ewige Schlange ist plötzlich voller Maden«. Bei aller schuldigen Zurückhaltung wäre sogar die Auffassung denkbar, daß die Goethe vorschwebenden Gegensätze, deren Symbole durch eine einfache Umkehrung ins Gegenteil verändert werden können, das Kruzifix und der Phallus waren: es ist dies eine Beziehung, die ernsthaften Mystikern oftmals Kummer und Gewissensnöte verursacht hat. Eine Auslegung dieser Art wäre im Einklang mit dem Wesen des Gedichtes, und sie beruht vor allem auf dem folgenden Vers:

Dieses ist es: das Höchste, zu gleicher Zeit das Gemeinste,
Nun das Schönste, sogleich auch das Abscheulichste nun.
Nur im Schlürfen genieße du das und koste nicht tiefer:
Unter dem reizenden Schaum sinket die Neige zu Grund.

Die zugrundeliegende Idee, daß nämlich das Heiligste dem Abstoßendsten nahe verwandt ist, kann man nicht von sich weisen. Goethe dringt daher auf Vorsicht. Der Inhalt des machtverheißenden Gefäßes ist dazu angetan, den Trinker ums Leben zu bringen, ebenso wie das tödliche Gift des

Lebenselixiers; ähnlich dem »Zauberlehrling« beruft er Kräfte, die er nicht in der Hand hat. Goethe hält die alchemistischen Lehren für im Grunde richtig, ohne sich ihren Grenzen und Gefahren zu verschließen; ungeteilte Zustimmung enthält er ihnen vor.

Das war also Goethes Haltung der Alchemie gegenüber. Das symbolische Leitbild der Alchemisten übernahm er so, wie es war, und machte zeit seines Lebens davon Gebrauch in ganz verschiedenen Formen, wie sich das bei der »Urpflanze«, dem »Märchen« und der »Farbenlehre« zeigt. In weniger ausgeprägter Form ist das Leitbild in »Iphigenie«, »Faust II« und möglicherweise in der Anlage der »Wanderjahre« zu bemerken. Es bildete zudem in Goethes Bewußtsein einen wichtigen Bestandteil seiner moralischen und geistigen Entwicklung. Wenn auch die Urpflanze nicht der Schlüssel zum Universum sein sollte, als den Goethe sie auffaßte, so ist sie jedenfalls ein wertvoller Hinweis auf ihn selbst, und wenn man die Wichtigkeit in Betracht zieht, die Goethe seinem wissenschaftlichen Werk beimaß, namentlich der Farbenlehre, von der er wiederholt sagte, sie bedeute ihm mehr als alle seine dichterischen Werke, wenn man sich ferner erinnert, daß die Symbolik der Farbenlehre ohne Bezug auf die Alchemie unverständlich bleibt, begreift man die außerordentliche Hochachtung, die er den Lehrmeistern seiner Jugend bewahrte und die von seinem zwanzigsten Jahr bis zu seinem Tode dauerte. Im Laufe der Jahre lernte er andere Philosophien kennen, Spinoza, den Neo-Platonismus und die Religionen des Ostens. In ihnen wäre von den Lehren, die Goethe bei seinen alchemistischen Studien undeutlich wahrgenommen hat, in klarerer und begründeterer Form manche Spur zu erkennen. Er hat aber jene Philosophien niemals so in sich aufgenommen wie die Philosophie der Alchemie. Nie war er ein Spinozist oder Kantianer in dem Maß wie Schiller oder Herder, vielmehr nahm er sich von den anderen Philosophen das, was er brauchte, um seine Gedanken zu klären und zu entwickeln und sie dadurch auf spezielle Wissensgebiete, wie Ethik, Epistemologie und Religion anzuwenden. Bei alledem sind es seine am tiefsten verwurzelten Überzeugungen gewesen, die ursprünglich einzig von der alchemistischen Tradition ausgegangen waren.

Seinem Vertrauen in die Weisheit der Alchemisten ist entgegenzuhalten das tiefe Mißtrauen, die Abneigung, die Goethe ihren Methoden und

Schlüssen gegenüber hegte und die bei ihm zu allererst durch Herders Spöttereien wachgerufen wurden. Obwohl er dem Okkultismus manches verdankte, sprach Goethe selten darüber und auch dann nur in herabsetzenden Ausdrücken. Sein Geist beschäftigte sich mit dem Klaren, Rationalen, vor allem mit dem klassischen Griechenland, und sein Leben spielte sich keineswegs unter den Gaukelbildern des alchemistischen Laboratoriums ab, sondern unter den Darstellungen von Zeus und Juno. Seine Bemühungen um die Wissenschaft und um Griechenland gingen Hand in Hand und waren darauf ausgerichtet, einem allzu hartnäckigen Drang zu den dunklen Mächten entgegenzuwirken. Wissenschaft und Griechenland waren ihm wie Klarheit und Objektivität, und er hoffte, indem er sich ihnen widmete, eine Synthese zu finden, die über alles, was die Alchemisten vollbringen konnten, hinausging. Goethe konnte zu seinen Lebzeiten sehen, wohin die reine Spekulation führte. Allerorten schlugen die Naturphilosophen der Romantik Systeme vor, deren einziges Verdienst darin bestehen sollte, daß sie mystisch waren. Zeitgenössische wissenschaftliche Arbeiten wurden nach religiösen Analogien durchstöbert von Männern, die von der Wissenschaft so gut wie gar nichts wußten, und Goethe, der ihre Ziele offen billigte, konnte ihnen ihre Methoden, die sich von denen der Alchemisten kaum unterschieden, nicht nachsehen. Daher seine ständige Kritik an allem, was sich der Mystik zuneigte.

Bei ihm liegt der Nachdruck jeweils auf dem Hier und Jetzt, auf dem, was geschaut, gefühlt und angerührt werden kann. So wie Jarno es in den »Lehrjahren« ausdrückt, wenn er sich auf die Pietistensekte, der Fräulein von Klettenburg angehörte, bezieht: »Hier oder nirgends ist Herrnhut«, so müssen die Lehren der Herrnhuter ihrer Jenseitigkeit entkleidet und den Problemen des Alltagslebens angepaßt werden. Auf die gleiche Art wollte Goethe an Hand von belegbaren Tatsachen zeigen, daß die Kenntnis einer geistigen Welt am besten mit Hilfe unsrer Vorstellungen von der wirklichen Welt, wie sie sie dem geringsten Atom beilegen, gewonnen werden könne. An diesem Punkt wird der Unterschied zwischen Goethes Forschungen einerseits und der Alchemie und der modernen Wissenschaft anderseits offenkundig. Die moderne Wissenschaft hat von der Alchemie nur das Bemühen um das praktische Experiment übernommen, die mystische Philosophie aber, auf der sie beruht, zurückgewiesen. Goethe be-

mächtigte sich dieser Philosophie und begann, die Achtung vor dem Empirismus zu fördern, der, obwohl in der Theorie für die Alchemie unentbehrlich, gänzlich vernachlässigt worden war.

Das gleiche Streben nach Ausgleich zwischen dem Rationalen und dem Irrationalen wird in seinem literarischen Werk offenbar; dieser Zug ist es, welcher z. B. den »Wahlverwandtschaften« und den »Wanderjahren« bei allen Formmängeln nach wie vor ihre Anziehungskraft verleiht. Ähnlich wie in der »Metamorphose der Pflanzen«, worin ja mehr als nur das Leben der Pflanzen geschildert wird, ist unter der stillen, kaum bewegten Oberfläche etwa von »Der Mann von 50 Jahren« das wühlende Treiben elementarer Kräfte zu spüren. Bei dem Raubtier, dessen Verfolgung und Zähmung den Gegenstand von Goethes »Novelle« bildet, und das sich einen Augenblick lang fast der Freiheit erfreut, ist es, »als wenn die bösen Geister, in ihrem Elemente um und um gestaltet, sich mutwillig tanzend verzehren und da und dort aus den Gluten wieder auftauchen wollten«. Bei derartigen Gelegenheiten wird man erst recht gewahr, was Goethe im Sinn hatte, wenn er von Maßhalten sprach. Blake, der seine Ansichten zum großen Teil aus den nämlichen Quellen ableitete wie Goethe, schrieb, »daß die, die ihre Begierde beherrschen, es deshalb tun, weil diese schwach genug ist, sich beherrschen zu lassen«. In Blakes Sprache heißt das, daß die Begierde jenem Emporschwellen der inneren Kräfte gleichgesetzt werden kann, das auch Goethe kannte. Daß Goethe sich habe mäßigen können, weil seine Begierde schwach gewesen sei, darf aber nicht behauptet werden, auch hat sich Blakes Voraussage, so zurückgehaltene Begierde wandle sich ins Passive und in den Schatten ihrer selbst, in Goethes Fall nicht bewahrheitet. Er teilte Blakes Anschauung, daß diese Kräfte nicht dem zuzuordnen seien, was im allgemeinen als göttlich bezeichnet wird, und daß jene, die sich ihrer bedienen, in die Gesellschaft des Teufels paßten, ohne es zu wissen. Den Pakt mit dem Teufel machte er in der Person des Faust mit Bedacht und glaubte vielleicht, darin abermals Blake ähnlich, daß der Teufel die wahre Form des Messias sei. In dem tiefen Wissen Goethes, daß dieser Pakt unendliche Gefahren berge und ohne das Gegengewicht der Vernunft zu allumfassendem Unheil führen könne, lag der Unterschied zu den Ansichten des Engländers. Er hielt seine Begierde zurück, gerade weil sie stark war und die Bändigung nötig hatte.

In der praktischen Wissenschaft ist jedoch Goethe die in der Theorie verkündete Synthese so wenig geglückt wie den Alchemisten. Obwohl er das Gegenteil für sich in Anspruch nahm, wie es auch die Naturphilosophen taten, bestand seine Methode darin, zuerst ein System aufzurichten und dann nach dem bestätigenden Beweis zu suchen. Mit seinem beachtenswerten, wenn auch nicht unfehlbaren Respekt vor den Tatsachen war es ihm zuzeiten möglich, mit einem einleuchtenden Aufwand an Beweisen sein symbolisches Leitbild einzuhalten, und doch muß er gewußt haben, daß seine Theorien bestenfalls einen Kompromiß darstellten. Z. B. war er sich ganz klar darüber, daß seine Urpflanze als Modell für die ganze Entwicklung der Pflanzen nicht unbedingt standhielt, und seinen Kritikern pflegte er ganz einfach zu erwidern, daß andre Fakten jenseits seiner Sichtweite lägen. Er war fähig, sich entgegengesetzten Ansichten völlig zu verschließen, so daß, als Eckermann ihm mit allem schuldigen Respekt einen Fehler nachwies, den er in der »Farbenlehre« entdeckt hatte, seine Stirne sich verfinsterte und sein Ausdruck steinern wurde. Es ist anzunehmen, daß hinter einer solchen Haltung die Erkenntnis von der Unvollständigkeit seiner Theorien steckte. Von Jugend auf hatte Goethe vor allem andern der Gewißheit bedurft. Das wilde Ungestüm, von dem er sich in seinen jungen Jahren treiben ließ, wollte sich mit nichts Geringerem begnügen als der Durchdringung des ganzen Weltalls. An der Methode von Francis Bacon hatte er hauptsächlich auszusetzen, daß sie zu langsam arbeite. Das allmähliche, geduldige Zusammentragen von Beweisen, woraus möglicherweise am Ende seines Daseins nichts hervorgehen würde, war seiner Sinnesart ganz zuwider. Ihm war die Gewißheit zu Lebzeiten notwendig, wollte er nicht den Weg der Heinrich Wagner, Gerstenberg, Leisewitz und der übrigen »Stürmer und Dränger« einschlagen, die entweder jung starben oder frühzeitig versiegten. Er wollte mit der Welt ins reine kommen, auf die Gefahr hin, einiges von seiner Aufrichtigkeit als Mensch und Wissenschaftler drangeben zu müssen. Er steckte also seinen Baugrund in einem weiten Bogen ab, nannte ihn die Welt und hielt sich sein ganzes Leben lang daran: ein weiträumiger Baugrund, der gelegentlich der Welt der Wirklichkeit täuschend ähnlich sah. Etwaige Zweifel, die ihm auf die Länge aufsteigen mochten, suchte er eben zu beschwichtigen.

An der Heftigkeit, mit der seine Polemik gegen Newton geführt wurde, ist zu ermessen, wie stark sich Goethe in seiner Position bedroht fühlte. Der Verzicht auf die Farbenlehre würde ihm mehr bedeutet haben als nur das Eingeständnis eines Irrtums; er hätte sein Dasein zur Hälfte in Trümmer gestürzt. Soviel stand ihm fest – die Natursicht, wie er sie aufgestellt hatte, schien so umfassend, daß eine Fehlrechnung unglaublich gewesen wäre. Immer noch besser, an einen lebenspendenden Kompromiß zu glauben, zu einem positiven Schluß zu gelangen, und sei es unter Preisgabe vieler Tatsachen, als in einem ewigen Zustand von unentschiedenen Grübeleien über die verworrene Vielfalt der Dinge zu verharren. Der Glaube an seine Theorien war einem Glaubensakt, einer religiösen Bekehrung verwandt. Da nun einmal nicht sämtliche Tatsachen gewußt und wirklich einbezogen werden konnten, war es notwendig, den Sprung ins Dunkle zu tun, wozu sich der Impuls aus dem, was er ganz offen »Vorurteil« nannte, ergab.

»Im Wissen wie im Handeln entscheidet das Vorurteil alles, und das Vorurteil, wie sein Name wohl bezeichnet, ist ein Urteil vor der Untersuchung. Es ist eine Bejahung oder Verneinung dessen, was unsere Natur anspricht oder ihr widerspricht; es ist ein freudiger Trieb unseres lebendigen Wesens nach dem Wahren wie nach dem Falschen, nach allem, was wir mit uns im Einklang fühlen.«

Leugnete er dieses Vorurteil, so erwürgte er sein eigenes Leben. Andrerseits konnte die Billigung ebensogut zum »Wahren als dem Falschen« führen; in der Tat hat die zweite Möglichkeit vorgeherrscht. Das »Vorurteil« gewann je länger je mehr die Oberhand, so daß Goethe, als sein Leben dem Ende zuging, sich fast ganz auf die Vorstellung verließ und die Tatsachen immer weniger beachtete. In seinem glühenden Wunsch nach Integration büßte er seine Integrität ein. Die feste Stütze, die er sich geschaffen, war eben nicht so sehr eine Stütze, als ein Gewinn für den Irrationalismus und für das Bedürfnis, zu einer Synthese zu gelangen.

Als vordringliche Frage bei jeder Diskussion über Goethes Wissenschaft ist die nach der Gültigkeit des künstlerischen Gewissens zu stellen. Goethe war des Glaubens, daß der Künstler oder auch der Wissenschaftler, der den Tatsachen aufgeschlossen sei und keinen Versuch mache, ihnen seinen Willen aufzudrängen, durch inneren Antrieb unausweichlich dem Wahren

und Schönen zugeführt werde. Dieser Zwang wäre gleichsam als Manifestation einer höheren Macht zu verstehen, die durch einen völligen Verzicht von seiten des Künstlers entbunden würde und ihn, einmal befreit, auf ihren eigenen gültigen Pfaden geleite. Sicherlich muß alle Kunst im Einklang mit derartigen Gedankengängen, deren religiöse und psychologische Deutungen verschieden sein können, geschaffen werden. Das höchste Vorbild eines solchen künstlerischen Gewissens ist Cézanne, der in seiner Ehrlichkeit diejenigen Teile seiner Leinwand leerzulassen pflegte, die er nicht wirklich zu »sehen« vermochte, und diese Haltung drückt seiner Malerei den Stempel der Echtheit auf. In der Literatur ist sie ebenso geboten, wenn auch da im allgemeinen die leeren Stellen bei der Veröffentlichung ausgefüllt sind. Kein Dichter läßt sein Werk mit leeren Linien durchsetzt erscheinen, möge er noch so viele unveröffentlichte Fragmente besitzen. Sind einmal die leeren Stellen ausgefüllt, so bedarf es eines geübten Ohres, um jene Zeilen zu entdecken, die in der Ungeduld oder Verzweiflung eingefügt worden sind. Das gleiche trifft auf Goethes Wissenschaft zu. Auch ihn sollte der Impuls unseres lebendigen Selbsts zur Wahrheit führen, und doch konnte er, wie Goethe klar hervorhebt, ebensogut zur Unaufrichtigkeit hinlenken. Der rettende Faktor ist das künstlerische Gewissen oder das, was Stefan George den »alloffenen Blick« nennt. Lebendig und hellwach, bringt es Wahrheiten hervor, die in den Herzen der aufmerksamen Beschauer oder Hörer empfunden werden. Mit einigem Widerstreben muß ich betonen, daß Goethes Forschungen nicht auf dieses Muster ausgerichtet waren. Er konnte sich in der Wissenschaft vorsätzlich blind stellen auf eine Weise, die er in der Dichtkunst niemals geduldet hätte. Ihm schlug das Gewissen nicht immer, und manchmal zeigte er sich geneigt, den Tatsachen, wie sie ihm bekannt sein mußten, ohne Bedenken Gewalt anzutun, wie wenn Cézanne, um ein Bild fertigzumalen, willens gewesen wäre, die leeren Stellen mit Füllseln zu decken oder Goethe selbst in seinen Gedichten die Verse mit willkürlichen Worten ausgefüttert hätte. Aus diesem Grunde entbehrt seine Wissenschaft des unmittelbaren Anrufs der Echtheit.

Auf der andern Seite kann behauptet werden, daß das Gewissen in jedweder Form etwas Negatives sei und daß eine endgültige Synthese die menschlichen Kräfte übersteige. Dies ist mit großer Wahrscheinlichkeit

Goethes Auffassung gewesen. Zwei Gedanken kennzeichnen alle seine Bestrebungen: einmal das Beharren auf der Notwendigkeit, bei der Suche nach der Wahrheit die menschlichen Fähigkeiten, das systolische Rationale und das diastolische Irrationale, als ein Ganzes in seine Dienste zu stellen, zum zweiten die Erkenntnis, daß diese Aufgabe in Anbetracht der menschlichen Begrenztheit nicht zu lösen sei. Der irrationale, phantasiebegabte Teil seines Wesens sah überall Analogien und hätte, wäre er sich selber überlassen geblieben, alsbald sämtliche Unterschiede verwischt. Die so hergestellte Einheit wäre eine ganz subjektive gewesen. Die Vernunft, das einschränkende Gegengewicht, beseitigte die Analogien, löste sie auf, leugnete ihre Existenz und verhinderte damit eine allumfassende Weltschau. Und doch wäre ohne das Irrationale das Dasein unmöglich und ohne das Rationale bräche es im eigenen Ungestüm zusammen. Die Wahl lag also zwischen einem begreiflichen, aber möglicherweise unbegründeten Glauben und der Glaubenslosigkeit. Wie die Dinge lagen, wählte Goethe den Glauben oder vielmehr: seine Natur zog ihn zur Bejahung hin. Ihm war es lieber, Land urbar zu machen und den fruchtbaren Boden des Glaubens zu beackern, als sich in einem Ozean des Zweifels treiben zu lassen. Er war sich indessen bewußt, daß diese Art der Urbarmachung auf die Dauer nicht ausreichte. Im »Faust« wurde der Damm, der die See zurückhält, von magischen, das heißt irrationalen Gewalten erbaut, und es liegt etwas von der Goetheschen Tragik, die er beim Gedanken an das eigene Ungenügen verspürte, in den Versen:

Noch hab' ich mich ins Freie nicht gekämpft.
Könnt' ich Magie von meinem Pfad entfernen,
Die Zaubersprüche ganz und gar verlernen,
Stünd' ich, Natur, vor dir ein Mann, allein,
Da wärs der Mühe wert, ein Mensch zu sein.

Nachdem er zeit seines Lebens an die Magie geglaubt hat, gibt er zu, daß sein Standpunkt nur dann zu halten ist, wenn die Magie ihre Hilfe nicht mehr anbietet. Der feste Grund, der gewonnen wird, ist bestenfalls ein Mittel, sich ans Dasein zu klammern, aber die endgültige Synthese liegt jenseits der flüchtigen Welt. Die Schlußstrophen des »Faust« weisen letztlich auf die Demut von Goethes Haltung.

(Aus dem Englischen übersetzt von Gertrud Wolff)

DER NEU GEKNÜPFTE GORDISCHE KNOTEN

Denis de Rougemont

Ein Orakel hatte verkündet, daß derjenige König sein würde, dem es gelänge, auf seinem Kampfwagen stehend, in gestrecktem Galopp, in den Jupitertempel einzudringen. Die wenigen, die es konnten, waren infolge eben dieses Könnens von diesem Wettbewerb ausgeschlossen: man forderte die Unschuld der Seele. Was aber das Volk betrifft, so ging es seiner Arbeit nach.

Eines Tages kommt ein Mann namens Gordios in diese phrygische Stadt. Er erklärt, die Sehenswürdigkeiten des Ortes besichtigen zu wollen. Man zeigt ihm den Tempel und das Stadthaus. Ohne zu zögern, fährt er mit seinem Karren in den Tempel, und die Priester rufen im Chor: »Er ist der König! Dies ist der König, den wir erwartet haben!«

Durch Zufall und dank seiner Unschuld König geworden, wollte Gordios es durch sein listenreiches handwerkliches Können bleiben. Er springt zu Boden, fest entschlossen, den Städtern zu zeigen, was er kann. Zwischen den Hörnern des Altares und der Deichsel seines Karrens beginnt er also, den schönsten Knoten zu knüpfen, den er sich je hätte träumen lassen. Er verbringt damit Stunden unaussprechlicher Intensität und Konzentration. Dies ist der Höhepunkt seines Lebens! Dieser Knoten wird ihn bestätigen. Die Unschuld des Auserwählten und die Arglist des Bauern verbinden sich darin in einem Taumel glücklicher Funde und genialer Verwirrung. Die verschlungensten Windungen dieser Schnur verknüpfen den Ehrgeiz mit der Gnade, vermählen unsinnigen Aufwand mit erfinderischem Geiz, umschnüren erneut mit den Banden instinktiver Berechnung die Begeisterung der Größe und ihre Ängste. O, der Geselle, der schlau genug wäre, dieses rohe Meisterwerk aufzuknüpfen – bei Jupiter! er ist noch nicht geboren.

Man weiß nichts von der Regierungszeit des Gordios. Doch der Knoten, den er knüpfte, erlangte Berühmtheit. Ein neues Orakel säumte nicht, ihn bei den Griechen zu verewigen: es besagte, daß, wer auch immer ihn aufzulösen imstande sei, über ganz Asien herrschen werde.

Denn ein Knoten ist erstens ein Ring: Zeichen des Bundes und der Macht-

ergreifung. Magischer Kreis und königliche Krone. Zeichen auch der Fruchtbarkeit. Wird eine Intrige geknüpft, so beherrscht sie sogleich die Personen, die hineinverwickelt sind. Eine Ehe wird geknüpft, eine Freundschaft wird geknüpft, und wenn ein Fruchtknoten sich bildet, entsteht in ihm der Same.

Derjenige, der weiß, wie ein Knoten geknüpft wird, weiß auch, wie er wieder aufgelöst wird, und er kann ihn wieder knüpfen: er hält das Geheimnis der Macht in Händen.

Die von Kronen träumten, kamen aus allen Ländern Griechenlands herbei, um den Knoten zu betrachten. Sie setzten sich vor ihn hin und studierten ihn stundenlang, tagelang, monatelang voller Leidenschaft. Wie viele große Gedanken verknüpften sich nicht in diesem Fallstrick für symbolische Meditationen! Wie viele, anscheinend stumpfsinnige Blicke lernten auch, die Windungen dieses Sinnbildes eines Hirnes zu enträtseln, das einer einzigen und wirklich unübertrefflichen Vorstellung entsprungen war: das Königtum im Augenblick seiner Entstehung.

Ich kann mich erinnern. Ich setzte mich in den Tempel, während der Tage unzugänglichen Zornes. Ich warf einen schnellen Blick auf diesen fühllosen Knoten von Vipern. Tiefgehende Rachegefühle rollten sich in diesen kaum sichtbaren, nur geahnten Krümmungen im Innern dieses ungeheuerlichen Dinges zusammen, das *aus einer einzigen Schnur gefertigt* war.

Und ich verbrachte Stunden damit, jene zu betrachten, die wie ich den Gordischen Knoten betrachteten.

Derjenige, der ihn in sich selber trug und ihn in Delphi analysieren ließ, kam zwischen zwei Sitzungen, um sich heimlich bei uns niederzuhocken und unter dieser Faszination noch einmal alles das zu verknüpfen, was der Priester in ihm aufgelöst hatte. Er knüpfte den Knoten noch einmal nach der Natur und liebte ihn, weil er seiner Natur entsprach ...

Derjenige, der die Wissenschaft unserer Tage voraussah, sagte mir: »Es gibt keine andere Wissenschaft als jene der Phänomene, die man willkürlich wiedererzeugen kann. Was ist das für ein Knoten, der wirklich vorhanden, einzig in seiner Art und nicht nachzuahmen ist, dieser Gegenstand da vor mir, an dem nicht zu zweifeln ist und den die Wissenschaft nicht untersuchen, noch neu knüpfen könnte, weil sie es nicht nach einem Rezept wiederholen kann? Er existiert also gar nicht in ihren Augen. Sie

will ihn nicht haben. Und wenn niemand ihn haben will, gehört er mir! Ich nehme ihn: er bedeutet meine Freiheit ...«
Einer aber murmelte zuweilen: »Das ist tröstlich!« (Eine Anspielung auf seine so einfachen Verwicklungen in der Liebe ...)
Und die Frau des Gordios erschien eines Tages, um ihre Andacht zu verrichten. Sie stand vor dem Knoten und sagte, nachdem sie ihn lange betrachtet hatte: »So ähnlich ist das nun nicht!« (Sie glaubte, ihr Mann kümmere sich nur um sie.)
Und es kamen noch viele andere, die lange blieben. Keiner entfernte sich aber, ohne durch das Mysterium bereichert zu sein. Dieser Art war der Kult des Gordios, die Religion des Unentwirrbaren.
Alexander, ungeduldig und ein Betrüger, drang an dem von seinen Sternen vorausbestimmten Tage in den Tempel ein, durchhieb mit einem Schwertstreich den Knoten und strich den Preis für die Dauer der Saison ein. (Alle Spieler verlieren.)
Dieser Schwertstreich hat die moderne Welt begründet.
Welt der hastigen Vereinfachung; der Erfahrung, die ihren Gegenstand zerstört; der auf Kosten des Sinnes wirkungsvollen Tat; des Betruges; der Zerreißung der Bande.
Und seitdem gehe ich umher und schreie: »Knüpft ihn wieder! Knüpft ihn wieder! Denn es geht um alles, selbst um den Sinn unseres Lebens!«
Denn ihr sterbt, wir alle sterben vor Langeweile in einer Welt, in der nichts sich verknüpft.
Denn ihr sterbt, wir alle sterben dem geistigen Leben, dem kostbaren Leben ab. Es ist nur vorhanden, wo man es im Komplex einer Seele, in den Krümmungen des tiefsten Geheimnisses der Verknüpfung ergreift. Und wenn ihr vereinfacht, werdet ihr die Welt gewinnen, aber um den Preis einer Seele, der euren.
Denn ihr sterbt, wir alle sterben der Liebe ab, die nichts zerteilt, sich aber bindet, die annimmt, die eindringt und genau weiß, daß es zur Knüpfung eines festen Bandes all dieser Windungen und unlogischen Wendungen, dieser hoffnungslosen *Verwicklung,* dieser endlosen, jeder Berechnung spottenden Krümmungen bedarf.
Denn ein Schnitt, der quer durch einen Knoten geführt wird, verrät ungefähr nichts von dessen Struktur, zerstört aber für immer die Hoffnung,

ihn wieder knüpfen zu können, ihn zu begreifen oder sich von ihm ergreifen zu lassen, das heißt, zu erkennen oder zu lieben.

Dem Mythos des Gordischen Knotens kann man nur die Geschichte vom »Einfachsten Knoten der Welt« gegenüberstellen.

Im 15. Jahrhundert drohte der Bürgerkrieg zwischen den Schweizern auszubrechen. Ein Bote wurde zu dem Einsiedler geschickt, der in den Alpen lebte und keine Macht, aber Autorität besaß. In dieser äußersten Not, und jeder Hoffnung bar, holte man seinen Rat ein. Er ergriff den Strick, der seinem ärmlichen Gewand als Gürtel diente. Er machte daraus eine einfache Schlinge und reichte sie dem Boten:

»Gebt ihnen diesen Knoten,« sagte er, »damit sie ihn aufknüpfen«.

»Ein schwaches Kind könnte ihn aufknüpfen!«

»Der stärkste Mann könnte ihn nicht aufknüpfen, und es bedürfte dann des Schwertes, um ihn zu durchhauen, wenn jeder an einem Ende, auf seiner Seite, zöge.«

»Welch erbauliche Geschichte!« sagte Alexander.

(Aus dem Französischen übersetzt von Emma v. Pelet)

SYMBOL UND UTOPIE IN DER STAATSVERFASSUNG

Gottfried Neeße

I

In immer stärkerem Maße hat die europäische Philosophie in den letzten Jahrzehnten den Bereich reiner verstandesmäßiger Erkenntnis überschritten und sich dem Leben, der Gesamtheit der menschlichen Existenz, zugewandt. Diese Wendung ist nicht ohne Einfluß auf die Verfassungslehre geblieben. Oswald Spengler hat den Unterschied deutlich gemacht, der darin besteht, daß ein Volk eine Verfassung *hat* oder in Verfassung *ist*; Carl Schmitt hat die Verfassung begrifflich als »Gesamtentscheidung über Art und Form der politischen Einheit« bestimmt. Nicht unbeträchtliche Erörterungen des neueren öffentlichen Rechtes dienen der Unterscheidung von urkundlicher und existentieller Verfassung des Staates. Das Verhältnis beider Verfassungserscheinungen ist problematisch, wie jenes von Gestaltung zu Geschehen — oder wie das andere von Haben und Machen zum Sein. Der Unterschied wird besonders deutlich, wenn sich in einem Gemeinwesen neben dem überkommenen, auf einem positiven Verfassungsgesetz beruhenden Staate aus vorerst nicht fixierten gesellschaftlichen Verhältnissen und politischen Geschehnissen heraus ein Gegenstaat bildet. Das war im Deutschland der Weimarer Republik vor 1933 der Fall, wo sich auf der äußersten Rechten, in gewisser Weise auch ganz links, in der KPD, Gegenstaaten formierten. Die Reichsleitung der NSDAP war mit ihren einzelnen Ämtern schon 1931/32 das Widerbild des Reichskabinetts mit den Reichsministerien.

Geschriebene und ungeschriebene Verfassung stimmen nie völlig überein, sie können es gar nicht, weil die ungeschriebene Verfassung in Ausdehnung, Vielstimmigkeit und Intensität die geschriebene weit übertrifft; andererseits stehen sie aber auch kaum je in einem diametralen und einander negierenden Gegensatz, wenn man einmal von Krisen und Verfallszeiten, von Revolution und Anarchie absieht. Die existentielle Verfassung, mit anderen Worten: die Gesamtheit der auf ein bestimmtes Gemeinwesen bezogenen rechtlichen, institutionellen und gesellschaftlichen Gegeben-

heiten, ist dem Zugriff bewußter politischer Planung und Entscheidung nicht entzogen, aber ihm auch bei weitem nicht in ihrem ganzen Umfang ausgesetzt, weil sie in das Chthonische hinab- und ins Transzendente hinüberreicht. Auch das erklärt die gelegentliche Widersprüchlichkeit zwischen Verfassungsurkunde und Verfassungszustand eines Staates und läßt das Paradoxon verstehen, daß ein Staatswesen eine gute, das heißt eine in Grundanschauung und Grundrichtung wertvolle, rational durchgeformte und in sich logische Verfassung haben und doch zugleich in übler Verfassung, das heißt in einem Zustande der Unordnung oder Zersetzung sein kann.

Das Eigentliche und Entscheidende in der Entwicklung der Völker und Staaten vollzieht sich jedenfalls nicht im Bereiche der geschriebenen Verfassung, nicht innerhalb ihrer Regeln und durch ihre Organe, sondern im weiteren Felde des gesellschaftlichen, sozialen, wirtschaftlichen und kulturellen Geschehens. Trotzdem hat jede Verfassungsurkunde eigenen Rang und eigene Bedeutung: als Festlegung eines bestimmten Staatswillens und als Äußerung einer bestimmten Staatsauffassung.

In dieser Begrenzung haben auch die beiden Geistmächte Symbol und Utopie im Bereiche einer geschriebenen Verfassung ein nicht zu unterschätzendes Gewicht.

II

Auch ohne sich bereits mit dem Wesen von Symbol und Utopie eingehender befaßt zu haben, kann man ihre Spur in der geschriebenen Verfassung nachzeichnen. Als Beispiel diene das Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland.

Utopisches klingt an in der Präambel des Grundgesetzes. Wenn es dort heißt, das deutsche Volk sei »vom Willen beseelt, seine nationale und staatliche Einheit zu wahren«, so weist das weit in eine noch völlig ungeklärte Zukunft, denn man kann nur »wahren«, was man schon hat. Der gegenwärtigen politischen Realität rücken die Redaktoren des Grundgesetzes ein Stück näher am Ende des Grundgesetzvorspruchs, wo — sprachlich nicht geglückt — gesagt wird: »Das gesamte deutsche Volk bleibt aufgefordert, in freier Selbstbestimmung die Einheit und Freiheit Deutsch-

lands zu *vollenden.*« Auch die Wörter »als gleichberechtigtes Glied in einem vereinten Europa« bezeugen – wie die Verhältnisse 1949 lagen und zehn Jahre später immer noch liegen – eine Utopie, die wie so manche andere einmal, vermutlich gegenüber der ersten Erwartung vielfach gewandelt, Wirklichkeit sein könnte.

Besonders klar tritt das utopische Element in Art. 1 Abs. 1 Satz 1 GG hervor, in dem als oberstes und erstes, umfassendes Grundrecht die Unantastbarkeit der Menschenwürde verkündet wird. Der Satz »Die Würde des Menschen ist unantastbar« ist geradezu das Musterbild einer utopistischen Formel. Die Menschenwürde müßte unter Menschen unantastbar sein; sie ist und war es nicht, weder heute noch ehedem. Man muß sich weit über die Realität hinausbewegen und muß sich in die unmittelbare Nähe eines nur ideal gesehenen absoluten Menschenbildes begeben, um die Verwirklichung des Postulats, das im Grundrecht der Menschenwürde enthalten ist, auch nur für möglich zu halten.

Vom Symbol ist in Art. 22 GG die Rede: »Die Bundesflagge ist schwarz-rot-gold.«

Viel mehr wird man von Utopie und Symbol im Grundgesetz nicht finden. Andere Verfassungen mögen in dieser Hinsicht freigebiger sein. Die Bundesrepublik Deutschland ist aber ja nicht nur als Wiederaufnahme und Fortentwicklung der Republik von Weimar, sondern auch als Reaktion auf das unmittelbar vorhergegangene Staatsgebilde des Nationalsozialismus zu verstehen; ihre Gestalter waren dem Symbol und der Utopie insgeheim, vielleicht unbewußt, abgeneigt, weil beide in den gefährlichsten weltgeschichtlichen Gegenspielern aller rationalen und liberalen Demokratie, in den totalitären Diktaturen, eine bedeutsame Rolle innehaben. Eine andere Frage ist allerdings, ob sich ein Staatswesen mit der Ablehnung emotionaler und irrationaler Kräfte, die fast stets nicht nur Bedrohungen, sondern auch Kraftquellen sind, selbst einen durchwegs guten Dienst erweist.

Was für das Grundgesetz der Bundesrepublik gilt, ist auch in den Verfassungsurkunden anderer bürgerlicher Rechtsstaaten zu konstatieren. Jede Verfassung drängt aber über sich hinaus, sie will gespeist sein aus Mächten der Vergangenheit, sie sucht ein Bild ihrer Einheit in Krone oder Fahne, und sie will die Zukunft mitprägen, in möglichst ferne Zeiten

hinein; ein kleines Stück Ewigkeit (und damit beginnt schon die Utopie) will jede in sich verkörpern. Und wenn sie Ausdruck sucht im positiven Gesetz, in feierlicher Urkunde, arbeitet stets irgendwie nicht nur ein Sieyès, sondern auch ein Rousseau mit.

III

Was ist nun das Symbol?

Der Mensch ist ein Augentier, in ihm ist ein tiefer urhafter Drang, von seiner Umwelt Besitz zu ergreifen, sie zu *begreifen*. Um sie zu erfassen, will er das Unanschauliche sichtbar machen; er drängt zum Bilde. Die vorgeschichtlichen Kulte, die geschichtlichen Religionen sind voller Bilder, und die frühe Philosophie verzichtet darauf ebensowenig wie die späte Psychologie. Jedoch die Welt der Bilder ist vielgestaltig, und das Symbol nimmt darin einen besonderen Rang ein. Die Nachlässigkeit unseres Sprechens und Denkens verleitet dazu, das Symbol zu verkennen.

Das Symbol ist nicht zu verwechseln mit dem Emblem, dem äußeren Kennzeichen ohne besonderen Sinngehalt, das als Muster oder Zierat in Erscheinung tritt: mit dem Adler auf der Briefmarke, mit dem Wappen auf dem Uniformknopf. Es ist nicht zu verwechseln mit der Allegorie, in der ein Bild für einen Begriff gesetzt wird: die Lilie für die Unschuld, die Waage für die Gerechtigkeit, der Pfeil für den Staat – ein Gleichnis, das Ortega y Gasset bringt mit dem Hinweis: »er steigt oder fällt«. Vor allem aber ist das Symbol nicht gleichzusetzen mit dem Sinnbild, dem »Denkzeichen«, wie es Luther nannte, von dem die Allegorie nur eine besonders einfache und deutliche Erscheinungsform ist.

Um es in einer Formel zu sagen: Sinnbild ist »Sinn + Bild«, Symbol aber ist »Gestalt = Wesen«. Das Sinnbild *bedeutet*, das Symbol *ist* etwas. Im Streite Luthers mit Zwingli über das Wesen des Abendmahls wird der Unterschied klar; Luther mit seinem »Das *ist* mein Leib« sah im Brot der Zeremonie ein Symbol, ein Wahr-Zeichen, und eben nicht nur ein Denk-Zeichen. So ist das Symbol ein Geistwesen eigener Art und Gesetzlichkeit, aus Urgründen irdischer Existenz, aus Mythos, Idee, Glauben, Nation wachsend, ein von menschlichem Wollen weithin unabhängiges Dasein führend, Gutes und Schlimmes zeugend oder weckend, mehrend oder be-

wegend. Es bedarf keiner fremden Anerkennung oder Förderung, und mit staatlichem Kommando kann man es weder ins Leben rufen, noch von heute auf morgen vernichten. Farben, Fahnen, Menschen, Institutionen, Siegel, Bauten, Trachten und – Sinnbilder können zu Symbolen werden, wenn jenes συμβάλλειν, jener Zusammenwurf von Seelenmacht und Formgewalt, in einem Bilde sich vollzieht. So gehört das Symbol zu jenen Bildern, von denen im Bösen wie im Guten eine Kraft, eine Sicherheit und eine Bewegung zugleich ausgehen und deren Anschauung, wie Ernst Jünger sagt, das Geistige in der Welt mächtig, so oder so, belebt. Was Schopenhauer in seiner Abhandlung über das innere Wesen der Kunst gesagt hat, gilt vor allem auch für das Symbol: »Vor ein Bild hat jeder sich hinzustellen, wie vor einen Fürsten, abwartend, ob und was es zu ihm sprechen wird.« Ein Symbol aber, das zu niemandem spricht, erregend, zu Gefühl führend in Liebe oder Haß, trägt seinen Namen zu Unrecht; es ist ein Schmuck, kein Wesen, keine Macht.

IV

Und was ist die Utopie?

Sie kann Zukunftsphantasie sein, in prophetischer wie in literarischer Gestalt. Vom ältesten jüdischen Propheten Amos bis zu Franz Werfels »Stern der Ungeborenen« geht hier der Weg. Aber auch zur scheinbar unverbindlichsten Form einer Utopie gehört der Wille, zu warnen, anzuklagen, zu ändern, mit einem Worte: ins Wirkliche hineinzuwirken, ins Lebendige hinauszuleben, vom feinsten und schmalsten Umweg des Geistes bis hinüber zum Aufruf zur direkten Aktion. Was nur verkünden, nur unterhalten, nur träumen will, mag Prophezeiung sein, Staatsroman oder Science fiction – eine Utopie ist es nicht. Einer der stärksten Utopisten, Karl Marx, hat in den »Thesen über Feuerbach« gesagt: »Die Philosophen haben die Welt nur verschieden interpretiert, es kommt darauf an, sie zu verändern.«

Aber neben der Utopie als Phantasie steht die Utopie als Plan, in unverhohlener politischer, technischer oder sozialer Absichtlichkeit. Sieht man einmal von den beiden Utopien Platos ab, dem hochfliegend-idealen

»Staat« und den skeptisch-realistischen »Gesetzen«, so sind hier vor allem zwei Männer und zwei Bücher zu nennen: die »Utopia« des Thomas Morus und der »Sonnenstaat« des Thomas Campanella, typische großgeartete Zeugnisse des abendländischen Willens zur herrscherlichen Gestaltung dieser Welt. In dem Werke des Morus vermag man zwar oftmals nicht zwischen politischer Parole und barockem Witz, zwischen Rüstung und Maske, Philosophie und Parodie zu unterscheiden; was aber nach der Lektüre an eindeutigem Fazit verbleibt, genügt durchaus, um in dieser Utopie, die allen späteren (und früheren) Schriften gleicher Art den Gattungsnamen verlieh, die Vollendung der demokratischen Freiheit zu sehen: in einem humanitären, hochkultivierten, von Arbeitsfron weithin befreiten, eigentlich unpolitischen Kommunismus. Alle staatliche Gemeinschaft dient dem Individuum: Wohlbehagen und Tugend, Frömmigkeit und Vergnügen werden eines. — Mit gleicher Unbedingtheit, wie Morus die Freiheit des Einzelnen erstrebt, zeigt Campanella die Zucht des Staates, seine Ordnung und Gewalt. Strenge Gliederung, straffer Befehlsstrang, zentrale Leitung, auf Gehorsam und Pünktlichkeit eisern gestellte Leistung der Staatsgenossen — die Parallelen zu einem durchbürokratisierten und durchtechnisierten modernen totalitären Gemeinwesen sind zahlreich. Die stärkste Entsprechung: die Auslöschung der Persönlichkeit. Im Sonnenstaat geht es dem einzelnen gut, man kennt weder Ausbeutung, noch Profit, ein Vier-Stunden-Tag genügt als Arbeit für den Lebensunterhalt; die Freizeit ist lang, aber die Freiheit existiert nicht mehr: auch im persönlichsten Bereiche des Glaubens, Fühlens und Bekennens ist bindend vorgeschrieben, was recht und unrecht, richtig und falsch ist. Die Ordnung ist total: selbst ein Todesurteil wird im Sonnenstaat erst vollzogen, wenn der Verurteilte selbst seine Hinrichtung verlangt. Der Mensch verliert seine letzte Zuflucht: die im Opfertum. *Laudabiliter se subicit*; der Mensch ist nicht Rebell, Märtyrer, Person mehr, sondern nur noch ein Stück Staatsfunktion. In der Schrift »Darkness at Noon«, in der deutschen Ausgabe mit »Sonnenfinsternis« übersetzt, beschreibt Arthur Koestler, wie der Angeklagte Rubaschow dazukommt, sein Schuldprotokoll zu unterschreiben und vor Gericht zu bereuen und zu widerrufen, *laudabiliter.* In unheimlicher Vollständigkeit decken sich Sonnenstaat und Sonnenfinsternis.

Die große Utopie ist aber mehr als Phantasie und auch mehr noch als Plan: sie ist Gleichnis. Platos »Staat«, dessen Untertitel so bezeichnend »Über die Gerechtigkeit« lautet, ist ein solches Gleichnis; ein zweites ist in Augustins »Gottesstaat« enthalten. Jede dieser Utopien ist ein Weltbuch für sich mit Gipfeln und Abgründen, und beide sind sich in einer großartigen Weise verwandt. Sie maßen sich nicht an, Schöpfungen eines Menschengeistes zu sein, sondern zeichnen nur das ewig-gültige Bild des Kosmos in die irdische Vergänglichkeit und Vergeblichkeit hinein. So wird die Staatsordnung zum Abbilde der Weltordnung, und die Weltordnung ist Ziel und Leitbild der Staatsordnung. Der Mensch kann nicht willkürlich bestimmen, was gut ist, was gerecht; er hat seine kleine Macht nur als Spiegel der großen zu sehen. Bis in die Methode hinein hat man bei Augustin das platonische System der »Entsprechungen« wiedergefunden: die Struktur der Seele entspricht dem Wesen Gottes, die irdische Gemeinschaft dem Reiche Gottes, die Entwicklung des Individuums der Geschichte der Welt.

Die phantasierende Utopie überspringt die Geschichte, die planende berechnet sie, die gleichnis-setzende aber erschaut und bewirkt die Geschichte; für sie ist Geschichte weder Traum noch Exempel, sondern das Selbstgespräch der Menschheit unter und für Gott. Mit dem IX. Buche schließt Platos »Staat« ab (das X. Buch, das von Dichtung und Ewigkeit handelt, ist nur mehr großer Schlußakkord); in den letzten Sätzen ist davon die Rede, der Verständige werde sich dem Staate widmen wollen, *seinem* Staate, aber vielleicht doch nicht dem, in dem er geboren sei, sondern dem anderen, zuvor gegründeten und beschriebenen? Aber wo sei dieser Staat auf Erden zu finden? Und Plato erwidert durch den Mund des Sokrates: »Im Himmel lebt vielleicht sein Urbild, damit wir es schauen und unsere Seele danach ordnen. Ob ein solcher Staat in Wirklichkeit vorhanden ist, heute oder später, macht nichts aus. Wir richten uns nach jenem Urbild, nach nichts anderem.« Man hat diese Sätze als Flucht aus der Geschichte mißverstanden, in Wahrheit bedeuten sie deren Erfüllung. Schiller hat den Sündenfall als das freudigste Ereignis der Weltgeschichte bezeichnet. Erst mit ihm habe der Mensch die Möglichkeit einer eigenen Existenz als Mensch erhalten. So sei Geschichte nicht nur Gefahr, sondern auch Rettung.

Eine Utopie, die in die Geschichtslosigkeit eines Ideals hineinführt, ist nicht nur widernatürlich, sondern auch unmenschlich. Bleiben wir im irdischen Bereich, so ist die Geschichte nur Willkür und Zufall, Krieg, Klassenkampf, Landgier, Machtgeiz, Interesse und Ideologie; wer darüber nachdenkt, versucht sich an einer »Sinngebung des Sinnlosen«. Nur die Utopie höchsten Ranges, die nicht nur Leitbild, sondern auch Inbild ist, gibt unserem Schweifen und Irren das rechte Ziel, sie, und sie allein, läßt uns wieder hoffen. Phantasie und Plan sind noch vor der Wirklichkeit, sie haben die Kluft zwischen Wollen und Vollbringen noch vor sich; das Gleichnis aber ist Sehnsucht und Erfüllung in einem, es ist — wenn es nur lebensmächtig ist — selbst ein Stück konzentrierter Wirklichkeit, ist Wahrheit.

V

Einmal in der Geschichte der Menschheit haben sich Symbol und Utopie in einer Staatsverfassung zu einer Einheit zusammengefunden. (Wir müssen hier absehen vom Inkareich in Peru, von dem wir immer noch zu wenig wissen, absehen auch vom Sowjetstaat, diesem gigantischen, aber noch in vollem Gange befindlichen Experiment, absehen schließlich auch von den flüchtigen Gebilden, die mit den Namen Spartacus, Thomas Münzer, Cola di Rienzo, Robespierre und Himmler verbunden sind: sie haben die Gemüter vielleicht bis heute, die Fakten aber nur für einige Wochen, allenfalls einige Jahre in Bewegung gesetzt.) Die einzige für uns überschaubare verwirklichte Utopie der Geschichte ist der Indianerstaat von Paraguay, dieses von Jesuiten erdachte, gelenkte und schließlich mit der Waffe verteidigte Gemeinwesen, das in den Urwäldern Südamerikas vom frühen 17. bis in den Ausgang des 18. Jahrhunderts in Verfassung blieb — unter dem Symbol des Kreuzes. Es fehlt hier der Raum und der Auftrag, dieses Staatswesen, das utopisch und real zugleich war, im einzelnen zu schildern. René Fülöp-Miller hat in seinem Werke »Macht und Geheimnis der Jesuiten« ausführlich darüber berichtet; Alexander von Humboldt und Chateaubriand haben sich mit dem Phänomen der »Diktatur aus Milde« befaßt. An der Bewertung dieses Staatswesens scheiden sich die Geister. Der eine wird das Urwald-Utopia verwerfen, weil die Indianer nichts als gut ge-

hegte, sorgsam gepflegte menschliche Haustiere gewesen seien, in der totalen Fürsorge der Patres des Gewissens und der Tragik, der Möglichkeit des Sündensturzes und damit ihres eigentlichen Menschentums beraubt; der andere aber, der Menschenkenner, der Weltverächter wird auf das Glück, den Seelenfrieden, die Sorgenfreiheit der Eingeborenen verweisen, die ungekränkt, unbekümmert, ungefährdet ihren irdischen Weg ins Himmelreich gehen durften. Es ist dieses uralte Menschheitsthema, das bei Dostojewski Jesus Christus mit dem Großinquisitor ins reine zu bringen sucht, die unbeantwortbare Frage, die Dogma gegen Gewissen, Kirche gegen Kreuz, Ordnung gegen Freiheit stellt. Nach irdischem Maße, in irdischem Bereiche hat der Großinquisitor recht behalten – nach irdischem Maße, und wer wagt zu behaupten, daß er das göttliche Maß kenne?

VI

Der Mensch, der schöpferische Einzelne, ist immer noch der Träger der Geschichte auf diesem Planeten, der Mensch, nicht das Kollektiv, nicht die Kader, nicht der Apparat. Aber es hat den Anschein, als könne sich das in unseren Jahrzehnten ändern, ja, sei bereits in der Änderung begriffen. Symbol und Utopie hatten Bedeutung und Gewalt in dem Maße, in dem der Mensch für sie Echo war und ihnen dadurch Wirkung verlieh. Die vom Menschen geschaffene, dem Menschen weithin bereits entglittene Maschine ist dabei, den Primat des Menschen in der Geschichte aufzuheben. Es ist die alte Mythe des vom eigenen Geschöpfe überwältigten Schöpfers, die sich heute leibhaftig mitten unter uns vollziehen könnte. Der Mensch hat seine Kraft, seine Geschicklichkeit, seine Dynamik in die Maschine eingebracht und in ihr vervielfacht, er hat sie ihr delegiert. Ein Prozeß ist eingeleitet, der nicht umkehrbar und der unwiderruflich ist. Der Mensch kann die der Maschine verliehene Macht nicht gewaltsam wieder von ihr zurücknehmen, sie *hat* jetzt ein Stück seiner Intelligenz, wie seiner Dämonie, er würde sich selbst gefährden, wenn er dieses Stück wieder selbst sich aufzulasten versuchte. Was *vor* der Maschine Mangel, Armut, Enge war, könnte *nach* ihr, *durch* sie Chaos und Katastrophe sein.
Diese von der Technik eingeleitete und durch sie bestimmte Entwicklung vollzieht sich auch auf politischem Felde. Erst durch die Maschine gewinnt

die Utopie ihre eigentliche, tatsächliche Gewalt. Aus Traum wird Plan, aus Plan wird Tat und Wirklichkeit. Ihre politische Höchstform gewinnt die Utopie nicht in der Wirtschaft oder der Gesellschaft, sondern in der Verwaltung. Die modernste Staatsform ist die totalitäre Diktatur. Nun braucht das Aktuellste durchaus nicht immer auch das Zukunftsstärkste zu sein, es trägt aber diesen Anspruch und diese Möglichkeit in sich. Jedenfalls ist das Neue so lange innerlich stärker als das Überkommene, bis es in Widerspruch zum Ewigen gerät. Das gilt auch für die geistige Auseinandersetzung von Ost und West.

Ernst Bloch hat darauf hingewiesen, daß erstmals mit Karl Marx der abstrakte Charakter der bisherigen Utopien überwunden worden sei; der Marxismus sei eine konkrete, »prozeßhaft offengehaltene« Utopie, deren »Reifungsprozeß mit überholenden Zielsetzungen« beschleunigt und zugleich korrigiert und in Einklang mit der tatsächlichen Entwicklung gehalten werde. Lenin hat es vorexerziert, wie ein Staatsmann in der politischen Wirklichkeit die Utopie als reale Macht, als geistigen Motor erhält, ohne sie in Wahnsinn, Hybris, Untergang hinein zu überhitzen. Diese bedeutungsvolle Möglichkeit gibt allerdings der Sowjet-Utopie eine innere Eindringlichkeit, eine innere Wucht, der gegenüber alle Fragen nach dem Stande von Raketentechnik, Atomforschung, Weltraumfahrt und Rüstungsfortschritt — als fast nebensächlich — weit zurücktreten.

Erst die Technik ermöglicht die Allmacht des Staates, sie unterstellt auch den abwesenden, vielleicht räumlich weit entfernten Staatsgenossen dem sofortigen Befehl und der jederzeitigen Überwachung, sie nimmt dem Einzelnen leiblich-räumlich und auf die Dauer auch geistig-seelisch Zuflucht und Geborgenheit in einem privaten Bereiche, sie gibt auch die wirksamen Mittel, Massen zu lenken, umzusetzen, auszulöschen. Dem utopistischen Machtwillen des Menschen, der seinem Wesen gemäß wie jeder Urtrieb ins Unbegrenzte hinein vorstößt, waren bisher in der Realität Grenzen gesetzt, weil eben der Sklave, der Untertan nicht immer körperlich verfügbar war. Das ist nicht mehr so. Die Utopie kann heute zur Ideologie werden, zum Dogma einer Idee oder eines Planes, in Luxusausstattung für die wissenschaftlichen Institute, in Volksausgabe für die Massenversammlungen. Und eine solche Ideologie kann heute dem Einzelnen nicht nur verbindlich gemacht, sondern eingeimpft, eingepflanzt werden

durch ein technisch zu höchster Intensität gebrachtes System der Regierung, in dem sich Schulung und Schrecken gegenseitig durchdringen und steigern. Die Schöpfung eines neuen Menschen, einer neuen Art und Gattung Mensch, die von jeher in jeder Utopie eine Rolle gespielt hat, bedarf vielleicht gar nicht mehr des biologischen Experiments mit seinen besonderen Zufälligkeiten und Schwierigkeiten; das »Ahnenerbe« Himmlers ist wohl schon auch insoweit überholt. Es genügt das techno-psychologische Experiment, um den tüchtigen Menschen, den im Sinne des Gemeinwohls und -zwecks tauglichen Menschen zu schaffen, der gegenüber den Anforderungen des 21. Jahrhunderts und der ihm entsprechenden Staatsform keine »Fehlkonstruktion« mehr ist.

Unter diesem Aspekt gewinnen heute Symbol und Utopie einen ganz eigenen Rang innerhalb der Staatsverfassung. Sie haben beide unverkennbar entpersönlichende Züge. Vor dem raum- und zeitübergreifenden Symbol wird die Person unwesentlich, »die Fahne ist mehr als der Tod«, und die Utopie nimmt den Einzelmenschen in seinem Durchschnitt auf dem Wege und am Ziele ohnehin nur als Teil und Stoff des erstrebten Idealstaats.

Das Wort aus dem »Gottesstaat« des Augustinus, das Ernst Bloch »das zentralste utopische Wort« nennt: der siebente, noch nicht mit Menschengeist und Menschentat erfüllte letzte Schöpfungstag werde der Mensch selbst sein, *Dies septimus nos ipsi erimus*, scheint sich in unseren Tagen mit der noch älteren Versuchung zu verbinden: *Eritis sicut deus.* Am letzten Ausgang jeder großen Versuchung droht die Verdammnis, und die Utopie ist vielleicht die größte Versuchung des Menschen unserer Zeit.

VII

Unsere Zeit hat auch in der Wertung von Symbol und Utopie Änderungen herbeigeführt, die sich im Staatsleben unmittelbar auswirken. Das Symbol, so wie wir es seit der deutschen Romantik verstehen, kommt weit her. Es war schon Jahrzehntausende da, bevor Plato seinen »Staat« und seine »Gesetze« schrieb. Die Utopie führte nach Plato viele Jahrhunderte lang ein Dasein am Rande, in literarischen Zirkeln, philosophischen Studierstuben, revolutionären Gruppen, sie hatte keine gegenwärtige Realität, weil sie weithin deutete und Fleisch, Blut, Macht erst irgendwann einmal später

erhalten sollte. So stand und steht das Symbol für die Vergangenheit, die Utopie für die Zukunft; sie trafen und treffen sich jeweils in der Gegenwart: in der gegenwärtigen Person, im gegenwärtigen Staate und seiner Verfassung. Sie waren Essenzen oder gar Elemente der Gemeinschaft, doch bis in die Zeit nach dem ersten Weltkriege hinein überwog bei weitem die Bedeutung des Symbols.

Der Fortschritt der Technik wird immer rasender, die Maschine beginnt zu fiebern. Wir haben in dem Menschenalter, das seit den zwanziger Jahren unseres Jahrhunderts vergangen ist, Rundfunk, Fernsehen, die Erschließung des Luftraums, Atomenergie und Kybernetik und den ersten Griff des Menschen in den Weltraum erlebt. Die Vergangenheit verblaßt zusehends, die Zukunft saugt uns an, sie hat schon begonnen, sie ist schon ein Stück Gegenwart geworden, sie überwuchert uns, ehe wir sie ganz gewahren. Das tiefe Gedicht Emersons über die Gegenwart zeigt einen neuen überwältigenden Sinn: die Tage ziehen vorbei, der Mensch erkennt sie nicht, diese Töchter der Ewigkeit, sie halten Krone und Flöte in den Händen, der Mensch greift ungeduldig nach ein paar Kräutern am Wege, und wie die früheren, so scheidet schweigend auch der heutige Tag. »In seinem Antlitz unter Ernst und Adel sah ich zu spät – den Spott.«

In gleichem Maße, in dem die Zukunft die Gegenwart entwertet, vergeht die Vergangenheit; das Symbol verliert an Kraft, die Utopie beginnt als gegenwärtige Macht unser politisches und soziales Dasein zu prägen. Es ist kein Zufall, daß jene europäischen Denker, in denen vor anderen das Zeitgefühl der Epoche Ausdruck gefunden hat, Utopien geschaffen haben: T. E. Lawrence mit den »Sieben Säulen der Weisheit«, Antoine de Saint-Exupéry mit der »Zitadelle« (deutsch »Die Stadt in der Wüste«) und Ernst Jünger mit »Heliopolis«.

Das Symbol stammt aus der Urvergangenheit; auch wo es neu geprägt wird, knüpft es an Altes, an indogermanische Frühgeschichte im Hakenkreuz, an die große Zeit des römischen Imperiums mit Liktorenbeil und Rutenbündel im Faschismus oder gar wie in Sowjetrußland in der Wiedergabe einfachster Werkzeuge aus den Anfängen menschlichen Handwerks und Ackerbaus, mit Hammer und Sichel.

Je stärker nun ein Staat utopistische Züge trägt, um so schwächer wird die Kraft des Symbols. Darüber darf die massenhafte Verwendung des

sogenannten Staatssymbols in totalitären Staatswesen nicht hinwegtäuschen. Das Symbol kann auf Fahnen, Briefbögen, Uniformen und wo nur immer sonst noch Gelegenheit es anzubringen ist, millionenfach erscheinen und wird doch – als solches – weniger Macht haben, als die nie tatsächlich erschaute Kaiserkrone im Menschen des Mittelalters. Im Totalitarismus wird das Symbol zum Emblem, wird Ausschmückung der Propaganda, bloßes Anhängsel der Utopie.

Einer der wenigen Staatsrechtslehrer, die sich nicht bloß in Randbemerkungen mit dem Staatssymbol befaßt haben, Alexander Graf zu Dohna, hat schon in den Jahren um 1930 die Tendenz bemerkt, das Staatssymbol zu vergeistigen, es in verfassungsmäßigen Institutionen und Zwecksetzungen, in national bedeutsamen historischen Gegebenheiten, in Hymnen und Feiertagen aufzulösen. Ja, in den gleichen Jahren ging ein anderer namhafter Vertreter des öffentlichen Rechts in Deutschland, Richard Thoma, so weit, »Sinnrichtung und Zweckgebundenheit der Weimarer Reichsverfassung« als »Ersatz für das der Republik verlorengegangene Symbol der Kaiserkrone« anzusprechen.

Inzwischen ist der Prozeß der Entmachtung und Auflösung des Symbols noch rascher und weiter vorangeschritten. Ob zwischen der Entwertung des Symbols in der liberalen Demokratie hier und in der totalitären Diktatur dort Zusammenhänge bestehen, ist nicht klar zu übersehen. Vermutlich handelt es sich um einen einheitlichen Prozeß, der in einer Richtung verläuft.

Die bedeutendste Aussage über das Wesen einer Zeit bringt immer die Kunst. Die abstrakte Malerei ist ein großartiges und erschreckendes Zeugnis für die Abwendung unserer Zeit vom Symbol; sie, die das Bild als Aufgabe hat, flüchtet ins Bildlose. Das Wesentliche über die moderne Kunst hat Max Picard ausgesprochen, in einer Schrift, die er – und auch das ist erhellend – »Die Atomisierung in der modernen Kunst« betitelt hat. Er sagt darin: »Es ist kein Da-Sein ... in einem solchen Bild. ... Ein Bild darf aber nicht wie ein Gespenst auftauchen und verschwinden, um wieder aufzutauchen und nochmals zu verschwinden, sondern es muß als der feste Teil einer Ordnung dasein.« Das Bild verliert in unserer Zeit seine Gegenwärtigkeit, mit ihr die Verbindung mit der Vergangenheit, mit der Dauer, mit der Ewigkeit. Hat Hans Sedlmayr unrecht, wenn er in

einem Aufsatz »Bild und Wahrheit« solche Abstraktion »diabolisch« nennt? *Diabolos,* der Teufel der Zersetzung, der Aufspalter und Zerstükker, führt den Menschen in das Element der Unanschaulichkeit hinüber, in dem es nur mehr Stückwerk, doch nichts Heiles, Ganzes mehr gibt. Die abstrakte Malerei ist nur eines von mehreren Symptomen. Ihr entspricht auf anderem Gebiet die psychologisierende Sprache, die ihre Gedanken- und Bilderassoziationen aneinanderreiht, ohne eine geschlossene Anschauung erstehen zu lassen. Mehr als ein kritischer Leser hat über dem »Ulysses« von James Joyce schon das beklemmende Gefühl gehabt, einem Schizophrenen zuhören zu müssen. Auch hier: Spaltung. Die geistige Vorhut unserer Zeit findet sich in der Physik. Sie bringt die Probe aufs Exempel. Sie operiert mit Kräften, die kein Menschenauge ohne die Hilfe kompliziertester Apparate je wird erschauen können; sie zerstückt das »Unteilbare«, ἄτομος; der gekrümmte endliche Raum, die dem menschlichen Blick entrückte vierdimensionale Welt mit ihrer einen zeitlichen und ihren drei räumlichen Koordinaten: es gehört ins Bild der Bildlosigkeit unserer Zeit. »Das Ende dieser Entwicklung«, sagt Picard, »ist die Atombombe, die überhaupt nichts Unzerstücktes mehr neben sich duldet.« Auch nicht das Symbol.

Wohl aber verträgt sich die Epoche mit der Utopie. Das abstrakte Gemälde hat nur gleichsam zufällig einen Rahmen. Denke die Umrandung weg: das Bild fließt ins Unbegrenzte auseinander. Der für unsere Zeit typische Roman hat nur zufällig ein Ende. Robert Musils endlose Geschichte vom »Mann ohne Eigenschaften« brauchte strenggenommen keinen Schluß; sie könnte ins Künftige weiterrinnen. Und die von der Physik von Stunde zu Stunde weitergetriebene Technik kennt auch kein Verweilen, keine Dauer, keine Gegenwart. Auch hier: das Symbol ist degradiert zur wissenschaftlichen Hilfsformel; die Utopie herrscht. »Daß du nicht enden kannst, das macht dich groß.«

In Wirklichkeit?

VIII

Die Frage nach dem ausgewogenen Verhältnis von Symbol und Utopie in der Staatsverfassung unserer Zeit ist nur mit Vermutungen, nicht mit Maßnahmen zu beantworten. Ebensowenig wie sich das echte Symbol

künstlich schaffen läßt, ebensowenig ist Utopisches zu verdrängen, wenn das Zeitalter selbst wie auf der Flucht vor sich selbst unterwegs nach Utopia ist. Dabei hat sich, wie Nikolai Berdjajew einmal dargetan hat, das Verhältnis des Menschen zur Utopie im Vergleich zu früheren Zeiten umgekehrt: während er ehedem fragte, wie er sie verwirklichen könne, müsse er heute fragen, wie ihrer Verwirklichung zu entkommen sei. Der geistig verantwortliche Mensch muß den Weg zum Symbol suchen, zu einer nicht-utopischen, unperfekten, jedoch freieren, heitereren, menschlicheren Welt, als sie sich im Totalitarismus ankündigt – zu einer ungespaltenen, ganzen, äußerlich wie innerlich heilen Welt.

Aus sich heraus weiß der sogenannte Westen keine Antwort. Die Menschenrechte, die ohnehin, wie Hannah Arendt feststellt, weder philosophisch begründet noch politisch je gesichert gewesen sind, büßen heute sogar die proklamatorische und appellierende Wirkung ein, die sie anderthalb Jahrhunderte hindurch in Europa gehabt haben. Symbolwert haben sie nie gehabt, und an utopischer, zukunftweisender und -prägender Kraft haben sie wohl auch eine Idee wie die des Klassenkampfes nicht erreicht. Ähnlich blaß und schwächlich ist die Idee der Freiheit in unseren Tagen geworden; sie hat sich ins Private geflüchtet und ist keine Gemeinschaftsmacht mehr.

Hinzu kommt, daß in den rationalen Vorfeldern der großen Auseinandersetzung Unklarheiten verschiedenster Art die geistige Position der gegen die totalitäre Utopie gerichteten Kräfte beeinträchtigen. Die amerikanische Philosophie – hier ist ein Blick in C. J. Friedrichs »Totalitäre Diktatur« von Wert – verwischt schon hin und wieder den fundamentalen Unterschied von Symbol und Utopie, indem sie die Staatsmythen und damit auch die utopistischen Ideologien der totalitären Staatswesen als Symbole wertet. Mit solcher Begriffsvertauschung verbaut man den Blick in die eigentliche Problematik und damit wohl auch die Möglichkeit neuer Erkenntnis, neuer Entscheidung.

Was nun, wenn man sieht, daß die Geistmächte, die sich im politischen Totalitarismus bekunden, ihre Quellen, ihre Wurzeln, ihre Gründe weit außerhalb des politischen Bereiches haben? Soll man vor der Dämonie in die Transzendenz flüchten? Wenn schon aus der Freiheit, aus der Menschenwürde heute keine irrationalen Kräfte mehr zu Verteidigung, zu Angriff

auferstehen, liegt es nahe, außerhalb und oberhalb des eigentlich irdischen Bereiches zu suchen. Das Symbol des Kreuzes mit dem Gekreuzigten, die messianische Utopie der himmlischen Heimat haben zweitausend Jahre, wenn auch schillernd und vielfach verfälscht, Gültigkeit gehabt; sie haben ein klares und echtes Verhältnis zueinander, sie finden sich — Urvergangenheit des Symbols und ferne Zukunft der Utopie — in der Gegenwart der Andacht, des Gebets, der »Abgeschiedenheit« mystischer Gottversenkung. Im Christentum, in christlichem Symbol und christlicher Utopie, verkörpert sich eine Macht, die größer sein mag als alle irdische Zeitlichkeit, umfasse sie auch in irdischem Symbol und irdischer Utopie Zeiträume und Geistmächte weit über die Gegenwart hinaus.

Ernst Bloch hat die Utopie »das Prinzip Hoffnung« genannt. Liegt es nicht nahe, diesem Prinzip irdischer Hoffnung gegenüber das Prinzip göttlicher Liebe heraufzubeschwören, die nach dem Worte des Paulus im 13. Kapitel seines 1. Briefes an die Korinther größer ist als die Hoffnung und größer als der Glaube, weil sie auch die Verzweiflung und die Lästerung mit umfaßt?

Doch die Frage nach Symbol und Utopie in der Staatsverfassung ist eine philosophische, eine juristische, eine politische Frage. Der Weg in die Metaphysik wäre auch hier eine Flucht, und wer sich behaupten will, sollte es nicht fliehend versuchen.

HENRI MICHAUX

DICHTUNG DER GRENZSITUATION

Winfried Engler

1. MICHAUX' LITERARISCHE POSITION

Henri Michaux ist im deutschen Sprachraum so wenig bekannt [1], daß wir uns den leidigen Umweg über die Dichtungsgeschichte nicht schenken können, soll seine Position präzis ermittelt werden. Daher müssen wir uns vor allem anderen informieren, welche Gattungen er pflegt, und da ist nur eindeutig zu sagen, daß er kein Romancier ist. Sein Oeuvre setzt sich zusammen aus dem Journal, Satiren, psychologischen Untersuchungen, Konfessionen, Denkprosa, Fragmenten zu einem mythischen Roman, phantastischen Erzählungen, Mantras und Exorzismen größeren Stils, Maximen, Dramen sowie Vers- und Prosagedichten. Diese einzelnen Gattungen sind oft nur unscharf auszumachen. Wem eine Einführung in diese verwirrende Fülle gegeben werden soll, der wird nach den Schwerpunkten fragen, und die liegen unzweifelhaft auf dem Prosagedicht. Das französische Prosagedicht ist kaum über hundert Jahre alt und entstand aus germanisch-keltischem Samenflug – Heine-Übersetzungen durch Nerval und dem genialisch gefälschten Ossian –, aber diese kurze Spanne hat genügt, ihm mehr Gewicht in der französischen Lyrik einzuräumen, als die Versdichtung behaupten konnte. 1945, beim Tode des göttlichen Valéry, und 1952, als der vielleicht größte Liebeslyriker seit Rilke, Paul Eluard, starb, scheint sich der Akzent endgültig verschoben zu haben. Denn gegenüber Saint-John Perse und Henri Michaux vermögen sich selbst der spöttisch-frische Jules Supervielle, der ätzende Jacques Prévert, der Hölderlinjünger Pierre Emmanuel, von den neodadaistischen Spielchen des Wahlfranzosen Isoù ganz zu schweigen, nicht durchzusetzen. Henri Michaux und Saint-John Perse sind nicht nur die gegenwärtig gewichtigsten Dichter lyrischer Prosa, sie markieren auch den Spannkreis dieser Gattung am extremsten. Diesen Stilunterschieden wiederum entsprechen ihre so unvereinbaren Anliegen. Mit seinem psalmodierenden Ton steht Perse der Verslyrik oft nahe. In feierlichen Gesängen dunkelster Materie,

in hochgestimmten Antiphonen – der Kirchengesang und Claudel haben ihn geschult – ziehen seine preziösen Meisterwerke in ihrer verschlossenen Pracht wie fremde Vögel am Leser vorbei, dem ohne fachgerechte Interpretation außer dem exotischen Klang nichts, aber auch nichts Habhaftes bleibt. Anders Michaux. Sein Stil ist vorzüglich rissig, antiexpressiv, weist Verwerfungen in der Tektonik auf, klingt in klirrender Sachlichkeit, ist ganz dunkel Paul Klees Bildnereien oder Giacomettis Plastiken verwandt. Und wenn Perses Dichtung in ihrem Fahnden nach dem Elementaren, nach »Wind«, »Schnee«, »Regen« ein zerstörerisches Ausbrechen und ein mutiger Aufbruch um des Unbekannten willen ist, so bleibt Michaux, um es in seiner Sprache zu sagen, vorher auf der Strecke. Er dringt nicht bis zu den Quellen vor: die Situationen geben ihn nicht frei. Michaux gelangt bestenfalls zu den Randzonen des realen Seins, in die Zerrbilder des Traums, der Vision oder der Phantasmagorie, und wo er Neuland entdeckt, »Innere Ferne« (1938), »Fernes Land« (1942), »Innerer Raum« (1944) oder »Leben in den Falten« (1949), »Neues aus der Fremde« (1952): da wird die Innerlichkeit zur Fortsetzung des alten, unverstandenen Leidens in absurden Bereichen. Perse kann zu den Elementen des Dichtens überhaupt vorstoßen, Michaux bleibt in den Zügeln des Existentiellen hängen. Rührt Perse an die Grenzen der Sprachphilosophie, so ist Michaux der Dichter im Bannkreis der Existentialphilosophie, die er, was mehr Beachtung als bisher verdient, in Frankreich vorgeschaffen hat.

2. »DER FREMDE SPRICHT«

Alles, was wir jetzt über die existentielle Thematik und den Stil von Michaux zusammengetragen haben, das gilt in hohem Maße für unseren Text (s. S. 420). Wie lebt der Mensch, wie kann seine Lebensführung verändert, umgestülpt, pervertiert, verhöhnt werden, wie vollendet sich schließlich alles Leben: das wird hier angeschnitten. Michaux stellt in diesem Monolog zwei feindliche Lager vor, die von der Warte des Siegers aus gesehen werden. Wer ist dieser Sieger? Ein hypertechnisiertes Staatswesen, notieren wir zuerst, wo sadistische Techniker der Macht – zum »Oberförster« bei Ernst Jünger ist kein weiter Weg – unerhörte Mittel der Teleenergetik verwenden. Wegen dieser Motive ist unser Gedicht

äußerst bemerkenswert, denn hier verfügt ein Autor – meist sind Lyriker entschieden weltfremder – über das neueste Wissen seiner Zeit, ja, vermag visionär Entwicklungen anzudeuten, die uns noch unglaublich erscheinen mögen. Bisher waren es meist Elaborate minderer Bedeutung, die sich darum bemühten. Demgegenüber war das 19. Jahrhundert am Elektrizismus, am Magnetismus wie dem Mesmerismus entschieden interessierter, von Villiers de l'Isle-Adam bis Balzac, während augenblicklich Franz Werfel, Aldous Huxley und Ernst Jünger ziemlich allein stehen. Wo bei Lyrikern wie Benn oder Perse termini technici auftreten, geschieht es um des Dekorums oder des kältenden Schocks willen. In Werken wie »Auf den Marmorklippen«, »Heliopolis«, »After Many a Summer«, »Brave New World« geht es nicht um den billigen Applaus des Fortschritts, um unkritisches Abschildern; diese Werke rühren vielmehr an die ethischen Probleme, die sich aus der zentralen Machthäufung ergeben.

Zu dieser Gruppe gehört auch unser Michauxtext. Hier greift eine technische Großmacht selbstsicher und skrupellos in die »Tasten«, stört die Genetik, schändet, zelebriert schwarze Messen und spielt Apokalypse. Mit erschrekkender Einsicht mißt Michaux die Chancen der herkömmlichen Kriegführung, des herkömmlichen Machtdenkens gegenüber diesem totalitären Staat ab, der über Gammastrahlen und Schlimmeres verfügt. Man wird immer wieder an »Gläserne Bienen« erinnert. Aber was so siegessicher anhebt – der Gegner geschlagen, im Innern synthetische Ordnung, Hurrageschrei über die gestürzte Diktatur der Naturgesetze –, dieser Ikarusflug nimmt ein nachdenkliches Ende. Der Mythos der technischen Omnipotenz wird über Nacht fragwürdig, als es gilt, die letzten Dinge in den Griff zu bekommen. Seelenwäsche konnte man vornehmen, die Geschichte konnte man verfälschen, aus Liebesbeziehungen konnte man Zuchtprogramme machen. Fröstelnd wissen wir, daß das realisierbar ist. Aber jetzt keimt Unsicherheit auf, denn die Metaphysik bleibt starr, unzugänglich, wahrhaft substantiell. Es gelingt nicht, über die Toten zu verfügen. Hier stellt sich der Techniker kläglicher an als der Pfefferfresser, der sich mit seinem Käfig abgefunden hat. Und schließlich die erlösende Himmelfahrt: ob sie überhaupt abgeschlossen wird, erfährt man nicht, sowenig wie den Namen der Transzendenz oder die Gnadenmittel, die sie ermöglichen. Damit sind wir bei einem Schwerpunkt, besser: wunden Punkt in Michaux' Schaffen

angelangt, der Definition seiner transempirischen Bereiche. Seit den ersten Schriften der zwanziger Jahre existieren für Michaux Jenseits und Unsterblichkeit. Aber wie sind sie aufzufassen? In unserem Text finden sich Elemente des christlichen Bereichs: das franziskanische Motiv der Tierpredigten, das hier zum Domptieren umgedeutet wird, dann das Gelobte Land, wie Moses es auch nur schauen durfte, ein Leitmotiv bei Michaux und Franz Kafka, und schließlich der »Tiefe Gesang«, der als apokryphes Magnificat anzusehen ist. Daneben stehen Früchte asiatischer Provenienz: das Karma, welches die Vergeltungskausalität des Brahmanismus wie des Buddhismus [2] ausdrückt. Die Situation der Toten vollends entspricht altgriechischen oder hebräischen Hades- oder Scheolvorstellungen. Wir stehen vor einem Aspekt von Michaux' Synkretismus, einem Pantheon mit zahlreichen Altären. Michaux konnte mit dem besten Willen keine präzisere Himmelfahrt schildern, weil er sein eschatologisches Denken nicht dogmatisch einengen will. In der kulturgeschichtlichen Auseinandersetzung »Un Barbare en Asie« (1933) rückte er sogar von jeder Offenbarungsreligion ab und klammerte sich an den Silberstreif der marxistischen Endphase. Seitdem ist sein religiöses Denken allerdings wieder in die Randzonen des Christentums, des Brahmanismus wie des Buddhismus zurückgekehrt. Mit verstohlener Haßliebe dagegen konnte er die Perfektion der sadistischen Technik schildern, so gut, wie dem unansehnlichen Stendhal unablässig italienische Krafttypen und Renaissanceverbrecher aus der Feder fließen konnten.

3. GRENZSITUATIONEN

Mögen viele Autoren ihre Dichtung »machen«, wie Gottfried Benn es in der Nachfolge von Novalis, Baudelaire, Mallarmé und Valéry proklamierte, mag es angebracht sein, bei etlichen kühlen Hermetikern den Nexus Erlebnis und Dichtung als irrelevant auszuklammern: für Michaux kann dieses Verfahren nicht gelten. Denn seine Dichtung ist die Äußerung des verletzten Menschen, der entweder vor einer absurden Wirklichkeit in – nicht selten narzißhaften – Schmerz versinkt oder sich zu sadistischen Rachezügen rüstet. Das ist Michaux' Ambivalenz. Sie ist aus biographischen Fakten erhellbar, denn in seinem Leben gibt es viel enttäuschende Ver-

einzelung und unverständliche Kälte, ja brutale Züge, die besonders das Journal »Ecuador« (1929) verrät. Sein Ungeborgensein mag schon daher rühren, daß er als Belgier in Frankreich lebt; erst 1955 erwarb er die französische Staatsangehörigkeit. Sein ganzes Leben lang bemüht er sich, zu verheimlichen, daß er der Sohn eines Huthändlers ist. Als solcher wurde er am 24. Mai 1899 in Namur (Belgien) geboren. Seine Kindheit war unglücklich; der Knabe war viel krank. Den Wunsch, Benediktiner zu werden, schlägt ihm der Vater ab, das Medizinstudium verscherzt er sich selbst, als er sich 1919 zu einer Vorprüfung nicht stellt. Dann reißt er aus und wird Matrose, verunglückt und wird arbeitslos. 1922 debütiert er im »Disque Vert« von Franz Hellens, dessen fantastisches Oeuvre wie der Schock der Lautréamontlektüre ihn für die Dichtung bestimmten. Am 1. Dezember 1923 fährt er, völlig mittellos, nach Paris, wo er sich als Hauslehrer bei Jules Supervielle und als Gelegenheitsarbeiter seinen Unterhalt verdienen muß. Als er ein wenig erbt, reist er in den Balkan, nach Ostasien und Südamerika. 1937–1939 redigiert er die Zeitschrift für Probleme der Mystik, »Hermès«. 1940 flieht er ins Var, nach Le Lavandou. Ein geplanter Vortrag von André Gide über Michaux im Mai 1941 wird in Nizza von der Vichyregierung verboten, doch das Manuskript kann im Sommer bei Gallimard erscheinen (»Découvrons Henri Michaux!«). Sowenig Verständnis die Schrift auch verrät, ihre Wirkung auf das Käuferpublikum verfehlte sie nicht. Noch vor Kriegsende fährt Michaux nach Paris zurück und heiratet am 15. November 1943 Marie Louise Termet, die im Februar 1948 in ihrer Wohnung im sechsten Arrondissement tödlich verunglückt. In den folgenden Jahren greift Michaux öfter zum Pinsel als zur Feder. Seit 1956 unternimmt er Versuche mit der Droge Meskalin, um in der Trance neuer Inspiration teilhaftig zu werden. Was aber dem Leser vorliegt, kann diesen wohl als Krankheitsbericht, nicht aber als Dichtung interessieren. Denn was Michaux hier bietet, ist jene unselige »écriture automatique«, die André Breton 1924 forderte. Mit dem Stand vom Sommer 1959 umfaßt Michaux' Werk 47 schmale Bände, meist in schwer zugänglichen Luxusdrucken [3].

Michaux erteilte sich selbst diese dichterische Legitimation: »Attaquer les objets, les modifier, les détruire, les refaire, les déplacer« (1929). Der Kundige wird Baudelaires Ästhetik des Häßlichen heraushören, aber Michaux

zerschlug nicht nur in einigen Dichtungen die herkömmliche Sprache, er übertrug die ästhetische Kategorie, veranlaßt von seinen Enttäuschungen, in den ethischen Bereich und manifestierte ein Grausamkeitsideal als legitimes Mittel des Schwachen. Magie, Mantras, Exorzismen werden zu bedenkenlos angewandten Instrumenten in der Hand des Schwachen gegenüber einem unbehaglichen Milieu, zu Spaltkeilen, mit denen er versucht, sich in der fühllosen Natur, im Karma, günstige Konstellationen zu schaffen. Das verraten die Titel: »Au Pays de la Magie« (1941); »Epreuves, Exorcismes« (1945) und »Poésie pour Pouvoir« (1949). Aber der sadistische Aufschwung findet seine Grenzen in einer sieghaften Transzendenz. Damit beginnt der Rückschlag, das Kapitel der Theomaniedichtung. Worüber Voltaire 1756 im »Essai sur les Moeurs« noch spotten konnte, nämlich die asiatischen Transzendenzvorstellungen: das Gottesbewußtsein von Nerval, Flaubert, Lautréamont, Villiers de l'Isle-Adam und jetzt Michaux haben sie traumatisch verwüstet, vertrauensvollen Jenseitsglauben in Alpdruck verwandelt. Michaux' Theomanie verstärken überdies ängstliche Kindheitserinnerungen und ein alttestamentliches Gottesbild. Damit wird der polare Aspekt seiner Dichtung eingeleitet, die vom Gefühl der Verlassenheit, »eingeschifft« (G. Marcel) zu sein, bestimmt ist. Von nun an ist jede Siegergestalt bei Michaux notwendigermaßen grausam und gemein; in unserer Passage ist es die technisierte Partei und in dem kafkaesken Mythos von »Ein gewisser Plume« (1930) ist es ein ins Absurde verfratzter Alltag, in dem sich Plume nicht zurechtfinden kann, wo er umgebracht wird. Wenn andere Dichtungen über einen archimedischen Punkt verfügen, ist bei Michaux Unsicherheit, Glorifizierung der Schwäche wie der Gewalt, eben Ambivalenz. Was dieses Oszillierende betrifft, hat er sich sehr an Montaigne gehalten. Entsprechend wird seine Dichtung zu einem wilden Seismogramm, und sie dokumentiert eine Lebensart, deren einziges Ziel es ist, durchzuhalten, alle Fährnisse durchzustehen, sei es in der Resignation, sei es in der Attacke. Das ist die innere Situation.

Für Michaux konnte die Ortlosigkeit der alogischen Bildschwärme in Bretons und seines Zirkels Dichtung wenig bedeuten, denn alle Existenz mußte er für zu wichtig, zu bedroht und zu bedrohlich halten, als daß er sich ins Schwadronieren verlieren könnte. Er sah Zusammenhänge, wo der Surrealismus Fetzen und Collagen als das Höchste anpreisen konnten. Er

kam von der oberflächlichen Phänomenologie zu Einsichten der Struktur, zum Mythos, zu symbolschweren, wenn auch dunklen Utopien, wo Unbekannte blutrünstig thronen, wo Schwache »vor Riegeln« stehen. 1954 heißt ein Buchtitel geradezu »Face aux Verrous«. Diese bedeutsame Entwicklung beginnt 1930 mit »Un certain Plume«, einer Fragmentsammlung zu einem Roman des absurden Seins.

Michaux' Dichtung vermittelt Grenzsituationen, das hat auch »der Fremde« erzählt; ihr fehlt alles Mittlere, Ausgeglichene, Gesunde. Es ist Michaux' Verdienst, daß er diese Grenzmarken orphisch in unser Blickfeld rückt und uns mit schwarzen Engeln schreckt.

[1] Bisher sind zwei Übersetzungen im Bechtle Verlag (Eßlingen) erschienen: *Dichtungen* (Anthologie) und *Passagen* (fr. *Passages* 1950) mit einem Vorwort von Max Bense. – [2] Den späten Buddhismus lernte Michaux aus den Liedern des Milaraspa kennen, brahmanisches Wesen aus den vedischen Schriften. 1930–1932 bereiste er den Fernen Osten. – [3] Von den augenblicklich 47 Buchveröffentlichungen Michaux' sind im Buchhandel greifbar: Bei Gallimard, Paris: *Ecuador* (1929); *Un barbare en Asie* (1933); *La nuit remue* (1935); *Plume, précédé de lointain intérieur* (1938); *L'espace du dedans* (1944); *Epreuves, Exorcismes* (1945); *Ailleurs* (1948); *La vie dans les plis* (1949); *Passages* (1950); *Face aux verrous* (1954) – Bei Mermod, Lausanne: *Ici, Poddema* (1946). – Bei Mercure de France, Paris: *Nouvelles de l'etranger* (1952); *L'infini turbulent* (1957). – Bei Bettencourt, Saint-Maurice d'Etelan (Seine-Inférieure): *Quatre cents hommes en croix* (1956). – Bei Editions du Dragon, Paris: *Vigies sur les cibles* (1959). – Bei Flinker, Paris: *Paix dans les brisements* (1959). – Als Einführungen in Michaux' Denken und Werk seien, allerdings mit schweren Vorbehalten, diese Studien empfohlen: René Bertelé, *Henri Michaux* (Seghers, Paris 1946); Philippe de Coulon, *Henri Michaux, poète de notre société* (La Baconnière, Neuchâtel, 1949); Robert Bréchon, *Michaux* (Gallimard, Paris 1959). Allen drei Kritikern muß der Vorwurf der Lückenhaftigkeit in wesentlichen Fragen gemacht werden. Auch bemühte sich keiner um die Verflechtungen von Michaux' Werk mit der Weltliteratur, die gerade in diesem Fall äußerst aufschlußreich sind.

DER FREMDE SPRICHT

Henri Michaux

Augenblicklich ist ein untermenschlicher Krieg im Gange. Kaum wahrscheinlich, daß ihr dessen gewahr werdet, und dennoch...
Ihr riesiges Hochland und sogar ihre Festungen, einstmals so trefflich verschanzte Adlerhorste zwischen tiefen Gräben: nun behütet kein Abgrund sie mehr. Über geheime Brücken gelangen wir hinein...
Ihren Rat täuschen wir mit gelenkten Träumen, und ihre Schirmwerke lassen wir in seifigem Kot versinken.
Ohne uns groß zu rühren, finden wir intime Feinde für sie.
Im Labyrinth lassen wir sie umherirren, sie in ihrem eigenen Netz sich fangen und verzucken.
Eine schwarze Wolke kreist in ihrem Herzen. Der Himmel ist zu hochgespannt für ihre Adler. Schlangen gleich winden sich ihre Hunde. Mit weichem Hals ziehen ihre Pferde und blicken zurück. Bald müssen sie kriechen. Es muß sein. Die Entartung nimmt zu, das Sein schrumpft.

*

Wieder Gefahr. Neue Revolte. Sie müssen ihrer eigenen Atmung mißtrauen. Gerade hat sie ihre Unabhängigkeit erlangt, oder beinahe... Aber dieses »beinahe« genügt, um den Atmenden aus dem Sattel zu werfen, seiner selbst nicht mehr Herr, der närrisch versucht, »ihr« nutzlos zu folgen und dabei auf Bewegungen und Wallungen trifft, die seinem Bedürfnis nach Luft fremd sind.

*

Dem — er ist genau aus der Ferne markiert — verfälschen wir zunächst mal die Woche.
Seine Woche wird pockennarbig, von Unfällen verwüstet, in Schlammlöchern zertreten.

Wie bei einem schlechten Netz wird alles durch die Maschen gleiten; genau gesagt, es bleibt ihm nichts.

*

Wir wirken auf ihre vorgeborenen Kinder, wenn sie noch als Fötus schwer im Mutterleib ruhen.
Aber wir sorgen für Bewegung. Von fern geben wir Klavierunterricht. Die wir diesen Sommer »bearbeiten«, werden unter dem Zeichen der Kaulquappe geboren. Die niederen Assimilationsorgane sind ordentlich ausgebildet, und sie denken räumlich. Den Wassern und dem Lehm zugewandt, weg von den Menschen, die ihnen Unbehagen bereiten, paaren sie sich – in Gedanken – mit Tieren, auf den Wiesen und in den wohlriechenden Ställen, und daher sind sie mit Frauen und in menschlicher Gesellschaft, wie immer sie auch beschaffen sei, unglücklich. Das ist nur eine »Melodie« auf unserem Klavier, das tausend und abertausend anderer Kombinationen zuläßt, und wie viele darunter sind voller Unheil, wie viele auf die Dauer verblödend, wie viele tödlich.

*

Lächerliche Gegner, die auf ihre Zahl pochen und auf die wachsende Schar ihrer Kinder. Aber was für Kinder!
Mit bereits greisenhaftem Lachen, einem Lachen, dem seine Mutter aufmerksam, unruhig lauscht, das sie aber nur mit Schrecken hören dürfte, lacht ein Kind, bereits mehr als ein halber Greis, ein Schwächling, der entgleist, der immer mehr den Faden verliert.

*

Wir überwachen die Vertilgung der Knospen.
Ein Knabe lacht, ein andrer siecht dahin. Umsonst reicht man ihm zu jeder Tageszeit üppige Mahlzeiten, die ihn nicht besser ernähren, als wenn er Steine schluckte. Umsonst steht immer ein Milchkrug an seiner Seite. Man ruft den Arzt. Kaum hat der ihn gesehen, als er mutlos und fast böse den Kopf schüttelt. Schau, sagt er zur Mutter, ich kann ihm nicht helfen, und

die sahnige Milch, mit der du unablässig seinen Becher füllst, auch nicht. Eine Million Kühe könnten es nicht ernähren, dein Kind. Es hat die neue Krankheit, die sich wie ein Sieb zwischen Nahrung und Magen spannt.

*

Die Verbrauchten, die Kranken nehmen wir aufs Korn, welche abends durch die Müdigkeit ihrer Leiber, die sie irgendwie verlassen, vor sich selber fliehen. Achtung vor der leichten Form, die ihr Traum annimmt, Achtung vor der schweren ihrer Ermattung. Nicht einfach wie früher, nach guter Ruhe, werden sie daraus hervorgehen. Darüber wachen wir.
Das ist unser großer Kampf am Abend.
Sie wagen nicht mehr, einzuschlafen, unsicher, ob sie sich je wieder »fangen« könnten.

*

Die heranwachsen, unter schwerem Keuchen, werden nicht mehr groß. Nur noch Hoffnung auf Gestalt bilden sie aus... die nie eintrifft, und auch die Hoffnung wird aufgegeben. Sie bewohnen, das müssen sie jetzt begriffen haben, die Tränenzone.

*

Die rührigsten Gruppen unserer Feinde wollen uns den Krieg erklären. Das gelingt ihnen nie. Trotzdem halten sie zahlreiche und drohende Vereinigungen ab, aber sobald wir es erfahren, spielen wir auf unserem Klavier.
Mit abgezehrtem Gesicht muß die Versammlung bald auseinandergehen, verständnislos, mit untröstlichen Gesten, und einer unerträglichen Hitze ausgesetzt. (Wenn sie sich nicht geschwind zerstreut, verbrennt eine besondere Wolke ihnen die Augen.)
Sie müssen sich damit zufriedengeben, unvermutete, ehrenrührige und feindselige Aufrufe gegen uns zu starten.
Und dennoch, sie verfügen über eine Bevölkerung, die in den Waffen geübt und der unsrigen zweihundertmal überlegen ist; das rührt uns kaum.
Und ihre Kultur? Wie die eure, gerade im Stadium der Busches.

Immerhin, wenn sie keinen Erfolg haben, dann nicht, weil es ihnen an Umtrieb fehlt und sie sich keine Bewegung verschaffen. Sie haben, wie um sich selbst zu beeindrucken, ein athletisches Aussehen. Aber es sind Bullen, Bullen, die sich für Menschen halten.

Mag ihnen das nützen! Nicht mehr lange, schwindet erst der Geist aus der Stirn, der Geist aus den Zentren, der Geist aus den melancholischen Augen, die vom Blickrost befallen sind, unter dem Zeichen der Turmuhr im Widersinn. Wie das Sprichwort sagt: »Das Sakrament zieht über das Haupt des Aussätzigen hinweg.«

*

Vom Himmel senken wir an Fallschirmen Schatten auf sie herab.

Diese Leute hatten zuviel Kraft. Jetzt müssen sie kämpfen, ihre wahren Gegner vergessend, denn sie haben es mit Schatten zu tun, mit denen sie sich herumschlagen und glücklicherweise aufreiben, denn sie können nicht siegen. So bekommt man Frieden.

*

Wir fälschen die Reflexe ihrer Hunde und Pferde, die endlich wagen, ihnen ungehorsam zu sein und wegzulaufen.

Zur Zeit ist bei ihnen die große Revolte der Haustiere.

Riesige Aufläufe finden statt, gleich denen vor großen Wanderungen. Aufbruch erfolgt nicht, aber Unruhe naht, Panik naht, die Zug- und Lasttiere entspringen, man findet sie zweifellos nie wieder oder hoffnungslos tückisch geworden, schließlich reißt das Geflügel aus. Raserei ist allgemein.

Manchmal werden Mädchen von Eseln und Doggen gedeckt.

So haspelt sich, ohne daß wir uns weiter darum kümmern müssen, der Faden von der Spule, die anfängt, zu rollen.

*

Für unsere Leute verwenden wir »die Flosse zur Steuerung der Unruhen«.

Es gibt einen Tag »mit«, dann mehrere Tage »ohne«.

Denn man muß die glückliche Wirkung des Stabilisators unterbrechen, sonst ließen sie sich zu sehr gehen und verließen sich nur mehr auf ihn.

Alles wäre ihnen gleichgültig ... aber wir wachen. Nicht nur unsere Feinde sind Gegenstand unserer Wachsamkeit.
Wir fahren dazwischen, wir fahren dazwischen, und gar nicht, um alles zu ordnen und alle die Unsrigen zufriedenzustellen.
Weit entfernt, uns dem Karma systematisch zu unterwerfen, steigern wir es zuweilen. Intensiver, um es kürzer dauern zu lassen, und zurückgesteckt, auf eine neue Situation angewandt, um es spürbar zu gestalten.
Es fehlte oft an Nutzleistung. Wir haben das in der Hand.
Da, seht die da an. Seht diese Liebenden, die bestraft wurden, weil sie schlecht geliebt hatten. Leidenschaftlich trieb es sie zueinander, aber kaum konnten sie sich berühren, als etwas wie eine Allergie in ihnen aufbricht, sie verräterisch ergreift, schüttelt, irre werden läßt, sie auseinanderbringt und den einen weit vom andern treibt.
Verwirrt, noch hoffend, kommen sie zurück, um sich vom Augenblick ihrer Berührung an zitternd, elend, bestürzt zu sehen, Hampelmänner, deren Faden eines Rasenden Hand zieht. Wieder müssen sie sich trennen, vielleicht für immer, obgleich sie sich lieben, anbeten, aber sich ohne Schmerz nicht näherkommen können, *bestraft, weil sie schlecht geliebt haben.*
Den andern dort, dessen Herz die Liebe anrührte, im Augenblick, da er sich fröhlich anschickt, die Vorschrift zu erfüllen, »deren Herannahen ein Bad, deren Arm ein linder Verband ist, die soll er nehmen«, im Augenblick, da er die für ihn bestimmte Frau erkennt, »die unter den Blicken durchsichtig, unter den Fingern wild wie ein Sturzbach wird«, in diesem Augenblick schlägt es ihn heftig vor die Brust, und wenn er nicht aufgibt, überträgt er den Fluch, der unerträglich auf ihm lastet, auf sie, ohne jedoch sich ihn vom Halse zu schaffen.
Angstvoll, zerrüttet vergißt die Braut alle Liebe und will nur fliehen, diesen Armen entfliehen, die so entsetzlich sind, so unverständlich mörderisch.

*

Hitzköpfe mögen wir nicht, Streber mögen wir nicht. Ihrer werden auch immer weniger geboren, und sobald sie in einer Generation auftreten, heilen wir sie im günstigen Stadium des Erfolgskomplexes.
Nein, es ist nicht gut, daß viele Erfolg haben (noch, daß auch nur einer

ganz zu seinem Ziel gelange). Das steht ihnen nicht an. »Gib einer Maus die Macht, sie läßt sich abends von einem Tigerjäger abschießen.«
Wenn trotz alledem Gewalttätige auftreten — denn durch das Verschwinden der Giftigen bekommen solche, die bislang als sehr weise galten, Lust, vorne zu stehen und zu herrschen —, so gibt man ihnen zunächst die Chance, zur alten Weisheit zurückzukehren. Wenn nicht — Unterbrechung bei der vorletzten Etappe. Da nageln wir sie fest. Nur noch schauen werden sie das Gelobte Land, es in wilden Sehnsüchten schauen. Es erreichen — niemals.

*

Eher handeln als leiden ... Die Vergangenheit lassen wir nicht in Ruhe, die gefährliche Vergangenheit, die sich hinterhältig oder wie ein Vulkan daranmacht, Zukunft zu zeugen. Sie quälen wir, uns selbst quälen wir, um sie zu verändern, damit aus allem Vorangegangenen, wenn es schon nicht gut ist, doch das Böse herausgekratzt sei.
Nein, nicht tatenlos lassen wir uns mit Pfahlwerk einschließen. Wir haben eine Maschine, um in der Vergangenheit Wirbel zu erzeugen. Nicht gleichviel welche, nicht gleichviel wann. Das möchte entsetzlich werden. Dieses Risiko nehmen wir nicht auf uns, sicherlich nicht.
Von unserem hohen Mirador aus beobachten wir die Wirkung, den ersten Effekt, aufmerksam, entschlossen. Selbst wenn er gut ist, lassen wir ihn treiben, er bleibt unter Kontrolle. Man ist ganz Spannung. Unvergleichlicher Rausch der Ordnung, den wir am meisten schätzen: den der »Konduiten«.

*

Wir übernehmen neue Gesichtsbildungen. Wir denken sie neu durch, aber mit Gewalt, einer Gewalt, die sie reformiert, nach den wahren Erfordernissen ihres Wesens. Das Gesicht, das sie früher trugen, fast immer untauglich, hätte sie bald nach links, bald nach rechts getrieben, hinderlich, das Falsche betreibend, sie auf falsche Bahnen lenkend, fern vom Königsweg.
Nicht gerade schöne Züge verleihen wir, wenngleich sie einen Eindruck der Fülle vermitteln, was sonst selten ist (oder: das Gesicht und der Mensch tun so, als wollten sie einander auffressen).

Neue Züge bringen den Menschen auf den Weg zu sich selbst. Sie sind seine Verstärker.

*

Bei uns sind die Vögel – alle Fenster stehen weit offen – zu Konzerten eingeladen. Musik, von Anrufen unterbrochen, die sie erstarren läßt, bestürzt, angerührt.
Nach einer Weile, voller Verwirrung für sie, Erregung für uns, beleben sie sich wieder, und flattern singend davon, kehren wieder, beruhigen sich, erregen sich aufs neue.
Selbst was die Karpfen betrifft, lassen wir uns nicht entmutigen. Zweifellos vergessen sie nicht, was sie von uns trennt und lassen sich in diesem Punkt nichts weismachen; dennoch lauschen sie, dank unserer Bemühungen, der übernatürlichen Geschichte der Fische.

*

Jetzt gibt es den Menschen der Abwesenheit. Der ist uns gelungen. Es war Zeit: die unablässig wachsenden Massen, die vollen Städte, wo blinde Liebe noch Überflüssiges hinzufügte. Es war höchste Zeit.

*

Heute die Honigtropfen von morgen einzuheimsen. Das war ein wohlbehütetes Geheimnis. Wie haben wir es gesucht. Wohlverdient haben wir es gefunden. Wer eher als wir?
Über die Folge Schatten – Licht haben wir ebenfalls nachgedacht. Diese Abfolge gefiel uns gar nicht mehr. Recht abgegriffen, hatte sie ihr altes Unaussprechliches verloren. Sie hatte zu Gewohnheiten geführt, zu den Beschränkungen, die die Gewohnheiten darstellen.
Die Folge Durchlaß – Hindernis (geradeso wie Gut – Schlecht) haben wir stark verändert und besonders den berühmten Kausalnexus. Er war langweilig, findet ihr nicht? Immer zum pünktlichen Treffpunkt, zu einem Rendez-vous, das wir gar nicht vereinbart hatten. Als hinge er von Paragraphen ab. Immer das alte, abgedroschene Zeug. Und wir unterwarfen uns! Unterwarfen uns Sklaven! He, Schluß damit, kriechende Fakten . . .

▪

Die Distanz zwischen der menschlichen und der tierischen Gestalt wurde leicht durchstoßen, sobald wir es nur ernsthaft wollten. Das Resultat ist da. Große wie Kleine, Flinke oder Langsame, die durch Kiemen atmen oder durch ihre Extremitäten, die Fleisch, Körner oder Insekten fressen: egal, wir wissen sie alle zu nehmen.

Etliche unter uns, die das Gewicht des Alters und die beinahe fatale Minderung der Spannkraft verspüren, kommen dem zuvor, indem sie sich in eine kleine Gestalt verwandeln, die wirtschaftlicher ist, so den »präventiven Floh« oder ein anderes Insekt, geradeso fein, aber nicht so flink und folglich eher zur Regeneration geeignet. Seht den Achtziger, der in das Käuzchen geschlüpft ist, nach wenigen Tagen wieder auf Vollmast gebläht, sichtbar wiederhergestellt, prall voll.

Wunderbare Reduktion. So wird die Tierwelt für diejenigen verführerisch, die sie verachtet haben und die sie jetzt mit besonderem Kennerblick hochschätzen. Durch ein unbewußtes Heimweh im Menschen ziehen unsere Alten offenkundig die Tiergestalten vor, die sich um die Feuerstätte sammeln, bescheidene Genossen von nun an des Familienbetriebs: Mücken, Fliegen, Nachtfalter, vor allem Geckos, von denen es an den Wänden in zutraulicher Fülle wimmelt, meist gar keine echten Geckos, sondern auf dem Sprung, ihre Brüder, die Mücken, aufzufressen, wenn sie die am Fenster erhaschen, was sie so flink machen, daß es ein Vergnügen ist, ihnen dabei zuzusehen, besonders an den späten Nachmittagen, wenn es recht warm ist und es im eingeschlafenen Zimmer fest summt, zur Trägheit einladend und zu regungslosen, köstlichen Beobachtungen.

Es gilt auf der Hut zu sein, obgleich wir zahlreich genug sind, um manchen Blutsturz der Bevölkerung zu überstehen; es gilt, achtzuhaben, daß nicht unser ganzes Volk als Fliegen abzieht. Ihr kennt die Massenanziehungskraft, wie bizarr das wirkt. Ein Nichts genügt, ein Murmeln, weniger als ein Murmeln; wenn es in unserem Herzen derselben Regung, demselben Ton begegnet, schwillt es zur Fanfare, entfaltet unsere und der massenhaften Nachbarn Segel, die es, ohne auf Widerstand zu stoßen, forträgt.

Es wäre ein Unglück, nach soviel Erfolgen wegen dieser Kraft zur Metamorphose, die ein wenig unbesonnen ausgegeben wurde, in der Verderbtheit zu landen. Daher überwachen wir alle verdächtigen Bewegungen

der Tierwelt (denn dort leben zu viele permanente Verwandte, als daß wir gleichgültig sein dürften), die Schwärme wie die Herden, die ohne guten Grund am Horizont auftauchen. Fallen Heuschrecken in unsere Felder ein, wenn es nicht an der Zeit ist, dann fragen wir zuerst: »Wer seid ihr denn?« Dann erst befaßt man sich mit den verheerten Strichen.
Um dieser Freizügigkeit zur Metamorphose Einhalt zu gebieten, gibt es zum Glück die Unannehmlichkeiten, die beschränkte Handlichkeit der Zustände, die Unfälle, die Untiere, die man durch ein ganz geringes Versehen werden kann, und so viele Dinge, die ihr nur mühsam begreift, selbst nach klarer Erläuterung. Am häufigsten passiert ihnen, daß sie ihre liebe Not haben, um den gewünschten Zustand des Mannes oder der Frau wieder zurückzugewinnen. Wieviel unfreiwilliges Gewürm in Ton und Humus, das dringend zu uns zurückkehren möchte.
Aber vergebens strecken sie die Köpfe.
Die Unruhe muß fortbestehen.
Die Menschen fürchten sie, die Erde fürchten sie, sie fürchten, erst einmal durchgeschnitten, sich nicht mehr regenerieren zu können; wie oft dies auch schon erfolgreich geschehen ist, sie haben sich immer noch nicht daran gewöhnt. In ihnen steckt Unruhe.
Natürlich könnten wir helfen, manchmal tun wir es. Aber so ohne weiteres braucht man ihnen nicht beizuspringen. Wenn sie Würmer in der Erde werden wollten, dann doch nicht ohne triftigen Grund, vielleicht haben sie unrecht, wenn sie das jetzt wohlfeil loswerden wollen. In der Erde sind sie, was sie sich gewünscht haben, und können dort gut zurechtkommen, wenn sie sich zu benehmen wissen. Aber nein, hier handelt es sich um Unstete, die überall unstet sind und deren die menschliche Gesellschaft nicht bedarf, die hier nicht glücklicher wären, wenn sie es sich auch voller Heimweh ausmalen.

*

. . . .

Laßt euch nicht zu schlechten Urteilen hinreißen. Oft ist bei uns die Lüge ein Omen, eine Art Zurüstung zur Verwirklichung, ein vernunftwidriges Muster. Es klinkt zu früh aus. Erst die folgenden Wochen erklären.

Lügen gegenüber Fremden, das ist etwas anderes. Wie soll man Leuten der Inquisition und Unwissenden gegenüber ehrlich und ohne Geheimnis sein? Im allgemeinen mögen wir sie nicht und machen sie mutlos.
Besser, als ihnen ihre eigenen Worte zurückzugeben, reflektieren wir auch, ohne ein Wort zu sagen, ihre Gedanken. Ohne etwas anderes als das Echo ihrer eigenen Gedanken zu empfangen, bewegen sie sich in unserer Mitte, nur ihren eigenen Spuren begegnend, einem monotonen und betäubenden Echo, dem sie nicht mehr entrinnen.
Und wir, unser Gesicht, nichts für sie, nichts, um es sich anzueignen. Gesicht ohne Funkspruch. Der seelische Hochglanz vertreibt sie. Nach kurzer Zeit reisen die Fremden ab.

*

An uns denken wir. Das ist die erste Bedingung. Dann erst kommt das Hindernis. Gegenwärtig konstruieren wir den Leuchtturm, um die Toten anzustrahlen, die neueren wie die ganz alten, die den Kontakt verloren. Große Schwierigkeiten. Ganz aus Stein, der Turm, der dichtesten, härtesten Art, die es gibt, und daher der kostbarsten, und man braucht Tonnen, und hart, hart muß er sein (sonst entgeht er den Toten, wie alles andere). Mit dieser ungewöhnlichen Konzentration müssen wir sie alarmieren, die mutlos Irrenden festhalten, die seit einer endlosen Zeit, etliche seit vielleicht fünfzig Jahrtausenden, nichts mehr fesselt. Wir vergessen nicht einen biederen Zug in der Gestaltung, denn vor allem haben sie Angst, nicht bloß vor dem Körperlichen, sondern vor jeder zitternden Welle im Äther. Wenn sie sich je an etwas Geringes klammerten, hatten sie noch weniger gefunden. Die Ernüchterung, mehr als ihre schreckliche, substraktive Erscheinung, hat sie vernichtet.
Schließlich braucht es in diesem Harten ein Leuchtendes, ein angenehm Lichtvolles, und was ist für sie wohltuend leuchtend? In seinem Käfig hat der Tukan seit Monaten das Gefängnisproblem durchdacht. Aber wir, was weiß man schon? Angenehmes Licht für die, die im Schwarzen sind, im außerordentlichen Schwarz des neunten Schattens?
Noch suchen wir.

*

. . . .

. . . .

Dann, in einem Ozean des Glücks, vereinigen wir uns mit »Ihm«. Wer ist »Er«? Wie ihn nennen? Ihr könnt es nicht erfahren. »Er« hat sich durchsichtig gemacht, aber wir sind ihm entgegengegangen, fast den ganzen Weg. Er hat nicht bis zuletzt gewartet. Es fehlt noch ein Nichts und doch beanspruchen vielleicht gewisse unserer dünkelhaft Kundigsten ... aber lassen wir das. Wir lebten unter den Winzigen, die uns angriffen oder stützten, für uns blind, wie wir für sie. Ohne Umfang lebten wir, ohne Fluthafen, das Herz umsonst überströmend ...

Ihr seht, wie überhäuft wir sind. Nicht wahr, ihr seht es. Wo sind unsere alten Ängste geblieben? Es glückte einem ja nie, wieder ganz hergestellt zu werden.

*

Auf dem Grund unserer Gebeine stimmt man den Tiefengesang an. Es war so einfach. So lange wartete man darauf. Ich kann euch nicht erklären ...

(Aus dem Französischen übersetzt von Winfried Engler)

VORGESCHICHTLICHE FISCHGRAVIERUNGEN IN JAPAN UND LOKALTRADITIONEN

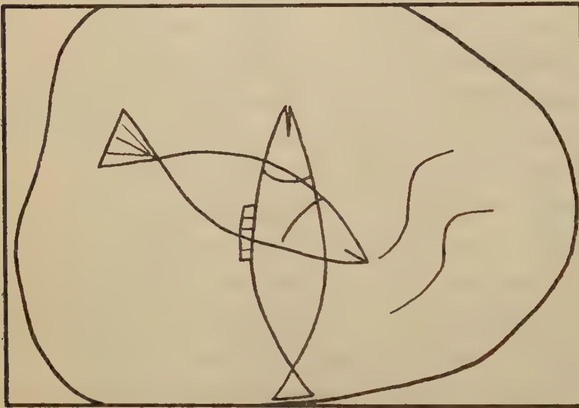
Johannes Maringer

In den Dreißigerjahren wurden in Nordjapan an drei Orten in Stein und Fels angebrachte Fischfiguren entdeckt. Als man 1920 unweit des Dorfes Nanakura im nordöstlichen Teil der Präfektur Akita eine in Manneshöhe aus einem Bergfelsen sprudelnde Quelle von Moos und Gestrüpp freilegte, kamen unterhalb derselben die Umrisse mindestens eines Fisches zum Vorschein. Die Konturen sind allem Anschein nach eingeklopft. Wieweit zwei kurze Punktreihen einer weiteren Fischfigur angehören, ist zweifelhaft. Ob unter der dichten Vegetationsdecke ringsherum noch mehr Felsbilder verborgen sind, ist ebenfalls unsicher. Erwähnt sei noch, daß auf der Höhe des Berges Spuren einer Ainu-Wehranlage aus frühgeschichtlicher oder spätvorgeschichtlicher Zeit gefunden wurden. Genau ein Jahrzehnt später stieß man in der Nähe eines abgelegenen Gebirgsdorfes mit Namen Akinomiya, rund 90 km südlich von Nanakura, auf einen meterhohen Steinblock, unter einem alten Baum in dichtem Gebüsch versteckt, dessen Vorderseite mit einem Gewirr fein eingeritzter Linien bedeckt war. Bei näherer Betrachtung ließen sich mehrere Fischdarstellungen erkennen (Taf. XVII, Abb. 1 und 2). Ein Jahr darauf wurde rund 40 km westlich von Akinomiya abermals ein Steinblock mit mehreren Fischgravierungen in über 100 m Höhe an einem Berghang, unter Gestrüpp halb in der Erde vergraben, gefunden (Taf. XVII, Abb. 3).

Die Fundstellen liegen alle in der nordjapanischen Präfektur Akita, die sich in einer Länge von 160 km entlang der Japanischen See und in wechselnder Tiefe von 60 bis 100 km in das zumeist gebirgige Hinterland erstreckt.

Erst zu Beginn des letzten Jahrzehnts ging ein begeisterter Lokalforscher, T. Mûto, diesen Zufallsfunden nach. Von 1952 bis 1955 kam alljährlich ein neuer Bildstein ans Licht, fast alle von ihm selbst aufgespürt. Die Fundorte blieben auch weiterhin innerhalb der Grenzen Akitas. Nach seinem leider vorzeitigen Tod ist die Fundreihe abgebrochen. Diese Tatsache dürfte wohl dafür sprechen, daß noch mehr solcher gravierter Steine oder

Felsbilder auf Entdeckung warten. Eines Tages mögen sie sich auch in anderen Teilen Japans einstellen, sei es zufällig oder als Lohn für emsiges Suchen und Befragen der Einheimischen.
In den Jahren 1954 und 1957 war es mir möglich, an Ort und Stelle die Fischdarstellungen zu sehen und zu studieren. In der Tat sind immer nur Fische dargestellt, und zwar unverkennbar Lachse. Bezeichnenderweise wurde mir versichert, daß Lachse alljährlich beim Laichen in die Flüsse und Bergwässer eindringen, die in der Nähe der Fundstellen vorbeifließen. Im allgemeinen beschränken sich die Wiedergaben auf die bloßen Konturen, gelegentlich sind Details angebracht. Einmal finden sich neben den Fischfiguren zwei parallele gebogene Linien, die eine Fischreuse oder wahrscheinlicher einen Flußlauf oder einfach Wasser anzeigen (Fig. 1).


Fig. 1

Die Annahme, daß diese Fischbilder das Werk rezenter Hände sind, scheidet aus. In keinem Falle ist ein solcher Anspruch von Einheimischen vorgebracht worden. Für sie bedeuten die Steine Denkmäler aus alter Zeit. Fast in allen Fällen sind in der Umgebung der Steine, mitunter an der Fundstelle selbst, vorgeschichtliche Relikte, Topfscherben und Steingeräte, angetroffen worden. Auch fehlt es in der weiteren Umgebung nicht an vorgeschichtlichen Siedlungsspuren. Bezeichnend ist, daß die Spuren und Beifunde alle der gleichen vorgeschichtlichen Periode angehören, und zwar dem Jômon, der japanischen Jungsteinzeit (5000—250 v. Chr.), genauer dessen Spätzeit, rund den letzten anderthalb Jahrtausenden. Die Jômonleute waren Jäger, Fischer und Sammler. Vielleicht haben sie in der zweiten Hälfte schon Knollenbau gekannt, aber erst in der Spätzeit dürften sie hier und da von den aus dem Süden machtvoll nach Mittel- und Nordjapan sich

vorschiebenden Reisbauern der sogenannten Yayoikultur den Reisbau entlehnt haben. In Nordjapan hat sich jedenfalls der letzte Widerstand gegen die überlegenen Südleute und Vorfahren der japanischen Nation versteift. Es ist sogar die Ansicht vertreten worden, daß sich auf dieser Linie aus den Resten des im Norden ab- und zusammengedrängten Jômonvolkes das Ainuvolkstum, jenes urtümliche geheimnisvolle Volk auf der nördlichsten Insel, Hokkaido, gebildet habe.

Die Fischgravierungen hatten im Bewußtsein der Einheimischen, wie es zunächst schien, überhaupt keine Verankerung. Wenn je lokale Traditionen mit ihnen verknüpft waren, so mußten sie tief verschüttet sein, wie die Steine selbst es waren. Sie weckten Staunen nicht nur als Gebilde, die aus altersgrauer Vorzeit stammen mußten, sondern irgendwie auch einer religiösen Vorstellungswelt angehörten. Anders ist es nicht zu erklären, daß ein Stein von seiner abgelegenen Fundstelle zu dem Vorplatz des buddhistischen Ortstempels geschafft und dort auf einen eigens bereiteten Sockel gesetzt wurde. Nicht genug, um auch das hohe Alter des Steines zu dokumentieren, hat man in der Gegend gefundene vorgeschichtliche Steingeräte und Topfscherben fest in die Zementverkleidung des Sockels eingebacken (Taf. XVII, Abb. 4). Bei dem Stein von Akinomiya, der jetzt nahebei in den Anlagen vor einem Kurhaus aufgestellt ist (Abb. 1), fand ich von Japanern kleine Steine niedergelegt, wie dies sonst bei Statuen Buddhas und der Götter an den Wegseiten geschieht. Dieser Brauch, *ishiage* genannt, ist eine Respektsbezeugung der Vorübergehenden.

Die Volksphantasie und der fragende Geist mußten sich doch mit den seltsamen Funden beschäftigen. Was herauskam, trug manchmal den Stempel billiger Verknüpfung an der Stirn. So wurde mir von dem Stein von Akinomiya erzählt, in dessen Nähe sich heilende Schwefelquellen befinden, daß im 16. Jahrhundert ein kränkelnder buddhistischer Priester von Sendai an der pazifischen Küste herübergekommen sei und sich eine Klause gebaut habe, um die heilende Wirkung der heißen Quellen zu genießen. Er hatte einen jungen Novizen mitgebracht, der die Botengänge talwärts zu machen hatte. Dieser konnte angeblich die guten Fische seiner Heimat nicht vergessen und halb aus Verlangen, halb aus Zeitvertreib ritzte er ihr Bild in Steine am Wege. Nach dieser Legende müßte man wohl mehrere Steine mit Gravierungen den Talpfad entlang erwarten; doch ist es bisher

immer bei dem einen Stein geblieben. Vielleicht hundert Schritte hinter der Fundstelle ist eine Schlucht eingeschnitten, in der ein Bergbach abwärts eilt. Im Vorland fließen seine Wasser in einem breiten flachen Bett. Wie man mir sagte, dringen alljährlich Lachszüge zum Laichen in ihn ein. Vereinzelt dringen sie sogar bis nach Akinomiya aufwärts. In einem Flekken des Vorlandes findet alljährlich im Oktober aus Anlaß des reichen Lachsfanges ein großer Markt mit Festlichkeiten statt. Ich konnte leider nichts über besondere Bräuche, die über die Bildsteine Aufschlüsse gegeben hätten, in Erfahrung bringen.

Auf reichere Spuren stieß ich dann in dem 40 km westlich und näher der Küste zu gelegenen Städtchen Yajima. Nicht weniger als vier Bildsteine sind bisher in seiner Umgebung entdeckt worden, alle an den Hängen des dort 2230 m hoch aufsteigenden Chôkai. Nahe dem Fuß des Bergmassivs windet sich ein 40 bis 50 m breiter Fluß, der etwa 15 km westlich seine Wasser in die Japanische See ergießt. Es überraschte mich, zu hören, daß an seinen Ufern heute keine nennenswerte Fischerei betrieben werde, auch nicht in der Zeit der Laichzüge. Steht man auf der Fundstätte des größten und reichstverzierten Steines, einer Bergkuppe, die über 100 m steil abfällt, und genießt den wundervollen Blick über das weit sich ausdehnende flache Vorland mit dem zu Füßen durch grünende Reisfelder sich schlängelnden Fluß, dann kann man sich nicht des Gedankens erwehren, daß hier tiefere Zusammenhänge bestehen. In der Tat, diese zeigten sich, als ich nach dem Namen des Hanges mit der Kuppe fragte. Man nannte mir zunächst den heute geläufigen Namen »Maesugi« (*mae* = vor und *sugi* = japanische Zeder), dann einen anderen und älteren: »Ebisumori«. Ebisu ist heute der Name eines der beim Volk beliebten Sieben Glücksgötter, und zwar des Gottes des Reichtums und Glückes, besonders von Händlern und Geschäftsleuten verehrt. Dazu passen aber eigentlich wenig seine beiden Attribute, nämlich seine lange Angelrute über der rechten Schulter und der riesige Fisch unter dem linken Arm. Diese weisen wohl mehr darauf, daß Ebisu einstmals ein Glücksgott für Fischer war. Der Name Ebisumori (*mori* = Wald), also Wald des Ebisu, für das hoch am Berg gelegene und den Fluß überragende Hangstück mit der kanzelartigen Kuppe dürfte eher die Tradition an eine dem Ebisu geweihte Stätte, seinen Wohnsitz oder Stätte der Verehrung, festhalten.

Der Stein dort wurde 1931 entdeckt. Bei Grabungen im Jahre 1953 wurden unter ihm und im Umkreis Scherben und Steingeräte des späten Jômon angetroffen. Bei meinem zweiten Besuch zeigte man mir ein stichelartiges Steingerät, neben dem Stein gefunden, das zum Gravieren gedient haben mag. Mehr noch, wenige Schritte vor dem Bildstein stieß man im Boden auf einen mit flachen Geröllen ausgelegten Platz von 2 m Durchmesser. Trotz eingehender Untersuchung kam nichts zutage, was Näheres über die Anlage aussagte, weder Feuerspuren noch Reste eines ehemaligen Aufbaues. Zweifelsohne stand sie in Zusammenhang mit dem Bildstein. Man wird wohl nicht fehlgehen in der Annahme, daß hier vor dem Stein mit den eingravierten Fischen im Gefolge einer neuen Einzeichnung ein Ältester oder Stammespriester im Namen der Umstehenden Kulthandlungen vornahm, wie Opfer, Weihungen oder Dank und Bitten.

Welcher Art die Kulthandlungen waren, scheint in anderen Lokaltraditionen zum Ausdruck zu kommen. In der Gegend von Yajima soll es eine alte Redensart geben, nach der ein Fischer, der 1000 Lachse gefangen hat, einen Fisch in einen Stein schneiden muß. Diese Redensart hält die Erinnerung an einen viel älteren in der Gegend geübten Brauch fest. Bis gegen das Ende der Tokugawa-Ära (1603–1867) soll der Brauch geherrscht haben, in einem bestimmten Heiligtum einen Lachs oder eine Stele, die »Tausend Lachse-Stein« hieß, als Weihegabe niederzulegen. Die runde Zahl Tausend steht wohl für eine große Menge. Über den Anlaß solcher Weihungen oder Opfer konnte ich nichts erfahren. Es liegt nahe, daß schon in früheren Jahrhunderten einige Bildsteine bekannt waren, vielleicht auch andere als die heute bekannten, und sich an ihnen ältere religiöse Bräuche wieder belebt haben. Daß die Bildsteine selbst solchen historischen Bräuchen ihr Dasein verdanken, ist angesichts der vorgeschichtlichen Funde wenig wahrscheinlich. Es wäre zu seltsam, wenn die Bildsteine im Zusammenhang mit jüngeren Bräuchen so oft gerade an der Stelle im Boden verborgener vorgeschichtlicher Relikte errichtet worden wären, ohne eigene Spuren aus historischer Zeit zurückzulassen.

Das bisher auf Nordjapan, genauer eine Präfektur an der Japanischen See, beschränkte Vorkommen von in Stein und einmal an einer Felswand angebrachten Fischfiguren muß als ein seltenes Zeugnis vorgeschichtlichen religiösen Brauchtums angesehen werden. Die Gravierungen und die mit

ihrer Anbringung verbundenen Kulthandlungen stehen unverkennbar mit den Großfängen der Laichzeiten in Zusammenhang, die für eine Periode noch wesentlich aneignender Wirtschaft die große, von einer Gottheit geschenkte Zeit war. An abgelegenen und unwirtlichen, aber immer Wassern nahen Stellen wurde ihr Verehrung gezollt. Lokale Traditionen weisen auf einen Fischglücksgott und Opferbräuche hin, die bei allem Bedeutungswandel alte, wohl vorgeschichtliche Formen hartnäckig bewahrt haben.



Abb. 1

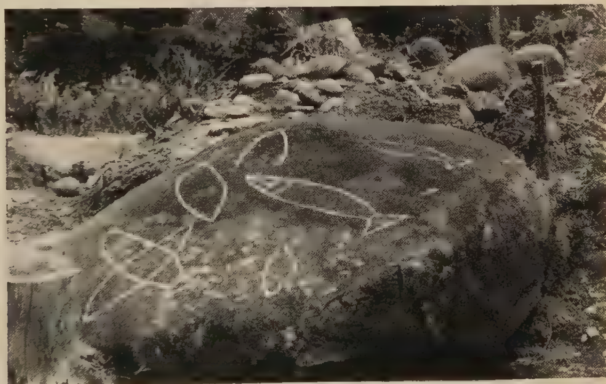




Abb. 2

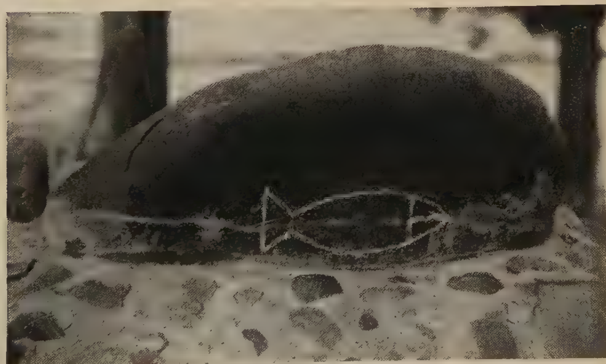


Abb. 3 und 4

TAFEL XVII · Zum Beitrag J. Maringer, S. 431–436

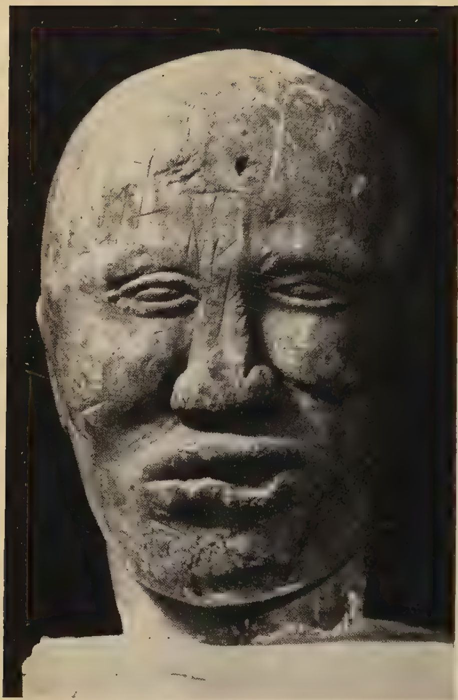


Abb. 1

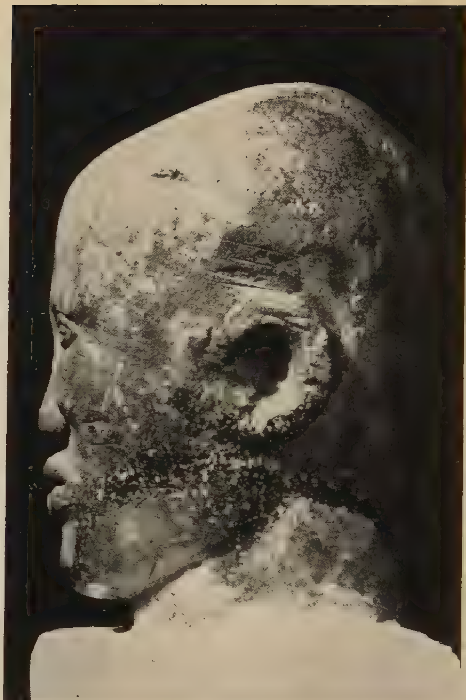


Abb. 2



Abb. 3



Abb. 4

TAFEL XVIII · Zum Beitrag E. Holm, S. 437–446

DER KIMBERLEY-KOPF – EIN PROTOTYPUS DER PLASTIK?

Erik Holm

Während der Belagerung Kimberleys, der berühmten Diamantenstadt Südafrikas, durch die Buren am Ende des vorigen Jahrhunderts ließ Cecil Rhodes seine Leute – offenbar in Caesars Stil – mit Scheinbeschäftigungen von der ernsten Situation ablenken. Da wurde in einem Vorort, Kenilworth, in zweieinhalb Meter Tiefe ein Kopf von einzigartiger, bislang unerkannter Bedeutung aus dem Boden gehoben (Taf. XVIII, Abb. 1, 2). Als ich Abbildungen zu Gesicht bekam, hatte ich sofort den Eindruck, es müsse sich um einen sehr alten, vielleicht den ältesten plastischen Typus handeln. Die eingehende Untersuchung in den stillen Räumen des Kimberley-Museums wurde sehr aufregend, die Ergebnisse müssen dafür um so nüchterner vorgetragen werden.

Das Material ist ein kaolinartiger Kalk, der das Substratum der ganzen Gegend bildet und leicht mit einer Steinklinge bearbeitet werden konnte. Mit 13,8 cm Höhe und 8,9 cm Maximalbreite hat der Kopf ungefähr zweidrittel Lebensgröße. Der Hals, jetzt auf eine Gipsbasis lose montiert, ist nicht gebrochen, sondern unten glatt abgeschnitten. Der Kopf gehörte also nicht zu einer Figur. Am Hinterhals, gerade am alten Schnittrand, ist ein neuer Schnittbruch, der wahrscheinlich von der Picke des Ausgräbers stammt. Abgesehen von geringen Stoß- und Kratzverletzungen verschiedenen Alters und einem alten Bruch an der Unterlippe ist die Plastik gut erhalten. Eine goldbraune Patina überzieht, außer an neuern Reibeflächen, den ganzen Kopf. Weiterhin ist ein auffallend schwarzer Fleck wie eine Brandspur zu erkennen, der halbmondförmig über Hals, Kinn und linke Backe verläuft und vor allem am Ohr die Haut etwas korrodiert hat (Abb. 2).

Spuren einer roten Bemalung der Gesichtsfläche lassen sich im Einschnitt unter dem rechten, unberührten Ohr und in einigen feinen Linien der Stirn feststellen. Es kann sich nicht um anhaftende Erde handeln, da der Kopf sonst keine Verfärbung zeigt, und da einige der langen Kratzer, obwohl innen völlig patiniert, wiederum nicht diese Farbe enthalten. Sie sind also nach der Bemalung, wir werden sehen in welchem Zusammen-

hang, entstanden. Neuere kleine Stöße, wie an der rechten Backe, zeigen den blendend weißen Schein des Materials. Außerdem zeigt der Schädel deutliche Spuren einer leichten Bemalung in Schwarz, die Augen in Ockergelb.

Die Bearbeitung ist von überraschender Güte, mit einem Steinwerkzeug ausgeführt, dessen Kerbungen in den Vertiefungen und Unterschneidungen an Hals, Ohren und in Mund- und Nasenöffnungen deutlich beobachtet werden können. Die Oberfläche ist mit feiner Einfühlung abgeschmirgelt, aber nicht poliert worden. Sie gleicht in technischer Hinsicht den besten Produkten der franko-kantabrischen paläolithischen Plastik. In der ursprünglichen Farbigkeit muß der Gesamteindruck noch stärker gewesen sein. Es geht eine sichere Meisterschaft, sogar eine überlegene Geistigkeit vom Werke aus, wie man das von den Erzeugern der feinsinnigen Tierdarstellungen in vertieftem Relief der Felskunst Südafrikas erwarten darf.

Die ungewöhnliche Bedeutung des Fundes beruht gerade darin, daß er einen Beleg für die plastische Begabung bietet, die man, im Gegensatz zum europäischen, dem südafrikanischen paläolithischen Künstler absprechen wollte. Den Kopf zur paläolithischen Plastik zu rechnen, berechtigen uns, außer offensichtlichen Qualitätsfaktoren, verschiedene Gründe, wenn auch leider keine kulturgeschichtlichen Begleitobjekte gefunden wurden. Ein zweiter Kopf aus derselben Stadt gibt jedenfalls wichtige Vergleichsmöglichkeiten (Taf. XVIII, Abb. 3, 4).

Dieser zweite Kopf aus einem metamorphischen Diabas wurde 1946 etwa in Meilenentfernung vom ersten beim Anlegen eines Entwässerungssystems als Grabbeigabe gefunden. Das Grab war nur ein Meter tief und gehörte einem »eisenzeitlichen« Negroiden. An sich ist auch diese Art der plastischen Grabbeigabe ein Unikum. Man erwartet normalerweise eine Aufstellung solcher Typen als Grabmal; der Kopf war aber offenbar dem Toten in die Hände gegeben worden. Seine Eisenringe haben Rostspuren darauf gelassen. Für diese Abweichung der Bestattungsart gibt es nur die eine Erklärung einer Berührung mit älteren Anschauungen. Der Zufall hat uns zwei Köpfe geliefert, die unter sich die ganze Spanne dessen, was Afrikas Vor- und Frühgeschichte ausmacht, selten klar vor Augen führen. Als Kunstschöpfungen trennt sie eine Welt.

Es genügt nicht, nur von Qualität, von hervorragender und schwacher Leistung in diesen beiden Werken zu sprechen. Ästhetische Urteile besagen bei weltsichtigen Unterschieden nichts. Der Vergleich muß sich um grundlegende paideumatische Schichten bemühen. J. H. Rower, der die beiden Köpfe schon gegenüberstellte, sprach beispielsweise nur von einem Unterschied der »Naturalistik« und der »Konventionalität« (Schematik) [1]. Der Unterschied geht jedoch viel tiefer, als formalistische Begriffe es veranschaulichen können.

Wenn wir es beim Diabaskopf mit einer gesicherten Grabbeigabe zu tun haben, bildet der Manismus die Grundlage seiner Entstehung, ganz gleichgültig, wie sehr diese Unsterblichkeitsform von fremden Anschauungen hier berührt sein mag. Der Glaubenstypus, für den der Kopf steht, ist von einem paideumatischen Schema bedingt, das vom Somatischen, gleichsam vom Samenkern, ausgeht. Die Unsterblichkeit ist an die ewige Kette der Geschlechter mit tellurischem Urgrund, an das Gigantenlos gekoppelt. Die Züge der Grabfigur sind megalithisch. Hier schalten alle Momente der Individuation und der Idealität aus, und eine dumpfe Urgewalt, die keimhafte Urkraft drängt sich zur Darstellung. Die Produkte dieser Weltsicht sind von phallisch-tellurischer Natur. Das Grab ist die Zelle. Der Grubenbau gehört genau so zu den Aspekten wie etwa der Ackerbau, wenngleich nur der letztere gewöhnlich als Kulturelement betrachtet wird. Man hat also durchaus mit dunkeln Erdtiefenaspekten wie im gängereichen Gefüge eines Termitenstaates zu tun. Diese Welt trägt hermetische Züge.

Der Diabaskopf ist in diesem Sinne eigentlich eine Herme. Den Körper bildet ein unförmiger Stumpf, der normalerweise länger und geschlechtsbetont gewesen wäre. Der Kopf selbst ist sogar von der Geheimfigur des Phallus bestimmt. Pflanzliches beherrscht die Krone. Der Gesichtsausdruck ist triebhaft, ungeistig.

Hatte eine Beisetzung auch des ersten Kopfes mit seinem Fund in dieser Tiefe zu tun gehabt? Selbst wenn wir das annähmen, würde es noch ein sehr hohes Alter für den Kopf voraussetzen. Vor allem aber hätte ein Vergraben des erstern noch nichts mit den Todesvorstellungen des Diabaskopfes zu tun. Die einzige Beziehung zum Tode, die beim Kaolinkopf naheliegt, wäre im kahlgeschorenen Schädel zu entdecken. Im Ausdruck

des Gesichts ist eher ein Triumph des Lebens, ein sieghaftes Lächeln zu erkennen. Alles Dumpfe und Düstere ist überwunden. Dennoch sind unzweideutige Hinweise auf einen Ritus des »Stirb und Werde« vorhanden.

Wieviel Gewicht man der Mitteilung eines alten Farmers der Gegend beimessen soll, daß die Buschmänner einen ähnlichen Kopf früher bei ihren Riten umtanzt hätten, ist bei der Diskussion unwichtig.[2] Auch sagt sie über das Alter unseres Kopfes nichts aus. Es ist eine erwiesene Tatsache, daß die Felskunst im südlichen Afrika vom Paläolithikum bis in die Gegenwart reicht und an eine ausgeprägte Urrasse, deren Reste noch existieren, gebunden ist. Den Urtypus dieser Buschrasse gibt unser Kopf in idealer Präzision wieder. Ja, dieser Kopf allein genügte, die irrige Vorstellung zu widerlegen, daß der Felskünstler sich selbst nicht so getreu wie seine tierische Umwelt hat darstellen können. Anthropologen hätten sich viele Diskussionen über den reinen Typus des Urbuschmannes ersparen können, wenn sie sich – wie es die Paläontologen bei der Identifizierung verschollener Tiertypen taten – von vornherein an diesen Idealkopf gehalten hätten. Darin liegt eine wesentliche zusätzliche Bedeutung des Kimberley-Kopfes.

Jedoch genügt es andererseits auch nicht, die Unterscheidung dieses Kopfes vom andern nur im ausgesprochenen »Verismus« zu sehen, wenn er auch durch diese Darstellungsart einwandfrei zur alten Felskunst gehört. Seine Bedeutung erhält er weniger durch die Zugehörigkeit zu einem bestimmten Urtyp des Menschen, als durch seine Rolle in einem Ur-Ritus des Bildes. Das gilt selbstverständlich von allen Darstellungen auch der Tiere der paläolithischen Kunst. Dafür existieren unmißverständliche Zeichen an unserm Kopfe, die eine weitgehende Erklärung ermöglichen.

Hier gilt es zunächst, einen zweiten verbreiteten Irrtum der Deutung paläolithischer Kunstäußerung zu beseitigen, vor allem die Annahme der sogenannten »magischen Tötung« des Tierbildes mit dem ausschließlichen Zweck der Erlangung von Nahrung. Solche rein materialistischen Motive haben die Kunst nicht entstehen lassen. Sie sind dem Urjäger fremd und charakterisieren höchstens den Standpunkt einer modernen Interpretation. Alle paläolithische Kunst beruht wie die der Hochkulturen auf einem klar erkennbaren und in der Tat noch lebendigen Mythos, der in vielen Einzel-

zügen vor allem unter den letzten Resten eines paläolithischen Völkchens, den Buschleuten, erhalten geblieben ist, aber Spuren in allen späteren Mythologien, sogar der Griechen, zurückgelassen hat. Diese uralte mythische Grundlage der Felskunst habe ich anderwärts aufzuzeichnen versucht.[3] Was die Tierdarstellung betrifft, die ein Substrat aller alten Götter bildet, sei vereinfachenderweise hier vom Tieropfer gesprochen, in dem sich die alten Züge des Gottesdienstes äußern. Was uns interessiert, ist die besondere Unsterblichkeitsform, die uns veranlaßt, die Weltsicht des Kaolinkopfes vom Manismus des spätern zu unterscheiden. Es handelt sich dabei um transzendente Grundvorstellungen, die nicht mit der Kettenexistenz der Geschlechter, sondern mit kosmogoner Schau zusammenhängen. Es geht sogar um entgegengesetzte Blickpunkte. In unserm alten Kopf herrschen daher Züge einer besonderen Geistigkeit vor; er stammt aus dem Lichtbereich und ist »apollinischer« Natur. Diese Unsterblichkeit wird durch das Opfer allein errungen.

Wie die Tötungszeichen den im Glanz höherer Lebendigkeit dargestellten Tieren der paläolithischen Kunst beigegeben sind, gerade um diesen Durchgang durch den Tod zu symbolisieren, so sind die Opferungsmerkmale auch unserm alten Kopf zugefügt worden. Am Genick erkennt man die von alter Patina erfüllten symbolischen Schnitte als tiefe Einkerbungen mit einer scharfen Steinklinge (Abb. 2). Wir haben also mit dem ältesten und ursprünglichsten Typus des »Menschenopfers« zu tun, den dieser plastische Kopf einmalig belegt. Das ist auch der Sinn der Darstellung des Kopfes ohne zugehörigen Körper. Heinrich Vedder, der beste lebende Kenner der Buschleute, hat eine Mythe aufbewahrt, die diese Vorstellung erläutert[4]: Der Herr des Lebens, der Allspender auch des Lichtes, verlangt von jedem Beutestück das Herz als ihm allein gehörig. Die Menschen gönnen ihm das seine nicht und beschließen, ihn zu köpfen und das strahlende Haupt in die Höhe hinaufzuwerfen. So haben sie sich von der Abgabe befreit, ohne den Vorteil des Lichtes, das er ihnen nach wie vor spendet, einbüßen zu müssen. Dies ist eine echte Urmythe und findet Gegenstücke überall in den Urmythologien.

Doch ist noch eine zusätzliche Andeutung des Ritus vorhanden: die feinen Kratzlinien im Gesicht, die auf das Ankrallen mit der Löwenpranke zurückgehen. Durch diese Zeichen werden wir auf eine Verbindung des

Männerkopfes mit dem Löwen geführt, die von grundlegender Bedeutung in der ganzen Ur- und Altreligion wurde.

Glücklicherweise ist im Mythenschatz der Buschleute selbst, der unerschöpflichen Fundgrube paläolithischer Vorstellungen, ein Mythologem erhalten geblieben, dessen Bezug auf den besonderen Ritus, in dem unser Kopf die zentrale Rolle spielte, deutlich wird. Dieser von Wilhelm Bleek aufgezeichnete Mythos wird in einer Art Balladenform mitgeteilt.[5] In K. Woldmanns deutscher Übersetzung ist er unter dem Titel »Der junge Mann der ›Frühen Rasse‹, der von einem Löwen hinweggetragen wurde, als er auf dem Felde schlief« nachzulesen.

Die entscheidenden Momente, die auf den Ritus anspielen, sind die folgenden: Der Löwe ist nur eine Metastase des Jünglings, die beide die Sonne vorstellen. Nachdem der Löwe den Jüngling mit dem Kopf in eine Astgabel aufgehängt und dessen Tränen aufgeleckt hat, kann er nicht von ihm lassen und stirbt gemeinsam mit ihm am Tagesende. Der Löwe ist sich seiner Schicksalsverbundenheit bewußt und läßt sich nicht beirren; er nimmt das Opfer weder der kleinen Kinder noch eines Mädchens an. Er ist wie alle Himmelskörper unverwundbar; man meint daher, er sei ein Zauberer. Um den Jüngling zu retten, wickelt man ihn in Antilopenfelle und Matten ein. Die Identität des Löwen mit dem Jüngling geht aus allem hervor und wird in den Worten der Mutter am Ende betont: »Mein Kind mögt ihr dem Löwen geben; ihr sollt dem Löwen nicht erlauben, mein Kind zu fressen, damit der Löwe noch herumlaufen kann; ihr sollt ihn getötet auf mein Kind legen, auf daß er sterben möge gleich meinem Kinde; daß er sterben möge, auf meinem Kinde liegend!« Der Löwe spricht selbst: »Und der Löwe sprach und redete mit den Leuten darüber: jetzt sei die Zeit gekommen, zu der er sterben wolle.«

Aus der Spätform der Ballade als einer Umschreibung eines Mysteriums läßt sich jedenfalls noch der kosmogonische Gehalt dieses Ur-Ritus erschließen: eine kultische Tötung des Löwen in seiner Wechselgestalt mit dem Jüngling. Es ist dabei nicht von einem Ersatz des Menschen- durch das Tieropfer die Rede; sie sind identischer Wesenheit, wie dies das Bild des ägyptischen Sphinx sinnfällig macht. Zugleich wird aber an eine weitere Gleichsetzung zwischen Mensch und Antilope, in deren Felle er gewickelt wird, erinnert, und in diesem Zusammenhang erscheint das

uralte Würgermotiv besonders des vorderasiatischen Bereichs in seinem Ursinn erklärt. Auf diese Kulturbezüge wollen wir nur beiläufig hinweisen, um auf die Rolle der Matten bei der Einwicklung des Jünglings etwas einzugehen.
Zweifellos haben wir in beiden Einhüllungen mit Bestattungsformen, jedenfalls mit Todesriten zu tun. Die Leiche des Buschmannes wird in seine Schlafmatte gewickelt, und aus weitverbreiteten Mythen und Riten ist das Motiv des Sammelns der Knochen im Felle eine wohlbekannte Erscheinung der Wiedererstehung des Toten. Sogar die germanische Sage kennt das Motiv im Falle von Thors Wiederbelebung.
Diese Züge des Totenritus lassen sich sogar an unserm Kimberley-Kopf belegen. Wir erwähnten schon den kahlgeschorenen Schädel als einen uralten Hinweis auf Trauer und Tod. Seinen Grund findet er in der Vorstellung, daß das Leben im Haarwuchs vergegenwärtigt wird. Aus dem erwähnten Mythos geht nun einwandfrei hervor, daß es sich um eine Weihe des reifen Jünglings handelt: Die Kinder sowohl wie das Mädchen werden vom Löwen verschmäht. In Afrika überall noch von diesem Urritus ausgehende Formen zeigen zwei Momente. Einmal werden die Jünglinge kahlgeschoren und sogar weiß angemalt wie Tote. Der Brauch deutet auf das Erstorbensein des Mysten hin. Zweitens tritt der Löwe als Dämon-Zauberer, der die Mysten »verschlingt«, auf, nachdem er sie mit der Kralle verletzte, um ihre Fruchtbarkeit anzuregen. Auch dieses Kratzen des Löwen wird in der Ballade verborgen angedeutet. Es erklärt die Kratzer im Gesicht unseres Kopfes. Aus diesem meistverbreiteten Ritus ersteht die Vorstellung eines mystischen Absterbens und Wiedererstehens des Neuen Menschen, sogar unter neuem Namen. Die Weihe ist ein Sinnbild der kosmischen Regeneration und steht beim Jüngling in seiner Mannesreife unter dem Zeichen der Wiedergeburt der Sonne mit ihrer Zeugungs- und lebenschenkenden Kraft. Beim Mädchen in der Reife gelten andere Riten im Zeichen des Mondes. Beide Vorstellungen sind für den Denkenden von unsterblicher Schönheit. Den Zusammenhang der bekannten paläolithischen Mädchen- und Frauenidole mit dem Mond und dessen Phasen habe ich anderswo dargelegt.[6] In unserem strahlenden Jünglingskopf wird die Beziehung zur Sonne greifbar. Sie erklärt auch die Tatsache, daß nur der Kopf als Sitz des Geistes dargestellt wird. Der Bezug der

Frauen zum Mond ist in erster Hinsicht ein körperlicher, er erhellt die körperliche Reife und Erfüllung. Der männliche Jäger untersteht in allem der Einwirkung des Tagesgestirns. Nicht einmal der Jäger selbst, die Sonne »erlegt« die Beute. Sogar die Wirkung des Giftes seiner Geschosse wird nur der Sonne zugeschrieben. Das Tagesgestirn ist nicht nur der Erzeuger, es ist vor allem auch – in Afrika empfindet das jeder! – der große Alltöter.

Der tiefere Sinn des Ritus, durch den dieser Kopf sich erklärt, besteht im »Stirb und Werde«, im Töten und Wiedererstehen, das sich ja an der Sonne und durch sie kosmisch vollzieht. Das erklärt nun die Einhüllung erst in die Antilopenfelle: Wie die Sonne mit dem strahlenden Blick und Wesen des Würgers Löwe identifiziert wird, so verkörpert das sanfte Nachtgestirn die still weidende Antilope. Zweitens sind die Schlafmatten, in die der Jüngling gehüllt wird, ein ebenso deutliches Symbol der Nacht wie des Todes. Der Kopf war wahrscheinlich in dieser Weise im Ritus zunächst verhüllt oder eingewickelt, um am Ende aus der Verhüllung befreit zu werden. Vielleicht wurden die Hüllen gar verbrannt. Nur so erklären sich die Brandspuren am linken Unterteil des Gesichts.

An diesem Punkte angelangt, ist man nun versucht, den Blick auf weite Aussichten zu richten, die allerdings nur als solche angedeutet werden können; das Wesentlichste aber ist der zentrale Standpunkt, den man gewonnen hat, nämlich, daß sich von diesem Kopfe aus ein Einblick in ein weltumfassendes Ausstrahlungsgebiet eines Urmysteriums gewinnen läßt. Zunächst fragt sich, ob wir durch irgendein Werk der Skulptur näher als durch diesen Kopf an die Urvorstellungen einer kosmomorphen Weltsicht, die man doch als kaum faßbare Grundlage aller alten Kosmogonien ahnt, herangeführt werden können. Hier ist alles klar, alles tastbar anschaulich: Wir erleben die Geheimnisse des Kultes unmittelbar; die Bezüge sind eindeutig sowohl zwischen dem Menschen in seinem Lebensgefühl und dem beherrschenden kosmischen Denkbild wie zwischen ihm und der tierischen Umgebung – alle jene Dinge, die nur im trüben Zwielicht der spätern Riten und Bilder durchschimmern. Man denke hier nur an den ägyptischen Sphinx und seine weibliche Umbildung im griechischen Mythos! Kann man dieses Bild des Sphinx als ein Urhaftes betrachten, ohne an die Möglichkeit älterer, jedenfalls urtümlicherer Formen zu den-

ken? Kann man sich überhaupt einen Ursprung der ägyptischen Plastik ohne Berücksichtigung solcher Werke wie unsers Kopfes *in Afrika* vorstellen?

Im hellenischen Bereiche wiederum: Wieviele Momente des Mythos – und der Plastik! – drängen sich zum Vergleiche auf! Man denke an die Enthauptung der Medusa; an die Erweckung des Dionysoskopfes im Flechtwerk; an den jungen Herakles mit umgeworfenem Löwenfell; an Helios und seinen »Nachfolger« Apollon selbst. Lassen sich nicht schon wesentliche Züge dieses Gottes der Plastik in einem Urbild wie unserm Kopf erahnen?

Suchen wir nach der Stellung dieses Kopfes innerhalb der paläolithischen Kunst, so müßten wir jedenfalls zu den ältesten Schichten der europäischen Aurignacien-Plastik zurückgreifen. Der Kopf in Sonnenscheibenform aus Dolni Vestonice in Mähren bietet ideologisch und morphologisch die nächste Entsprechung. Er erwiese sich durch diese Gegenüberstellung doch als männlich-jugendlich. Man verstünde seine besondere Gestaltung erst durch unsern Kopf. Auch die ältesten Tierplastiken Europas, besonders diejenigen dieses mährischen Kreises und des Vogelherds in Württemberg stehen unserm Kopfe nahe. Ob die tiefen Einkerbungen am Genick noch an den alten Ritus erinnern, soll dabei nicht einmal ins Gewicht fallen. Wir werden ohnedies durch die Tierkalotten von Montespan an dieselben Formen der rituellen Enthauptung gemahnt.

Im eignen Kreise des Kopfes haben wir uns zum Abschluß noch mit zwei wichtigen »Datierungsmöglichkeiten« kurz zu befassen. Zunächst enthält unsere aufschlußreiche Quelle, der Mythos, eine klare Andeutung. Fast alle Mythen der Buschleute betonen eine Tatsache, gewissermaßen als Präambel zum Verständnis der Glaubensinhalte: die ältesten Götter waren menschlich; aus ihnen sind die Tiere entstanden. Das deckt sich mit dem Überwiegen der Menschenfigur in der ältesten Plastik. Dafür ist eben gerade dieser Kopf, noch mit den Spuren des Menschenopfers versehen, so entscheidend. Der Ritus wie die Ballade verraten eine »Überdeckung« der menschlichen Urgestalt durch das Tierbild, das erklärlicherweise beim Jäger je länger je mehr zum Lieblingsthema der mythischen Einkleidung – wenn auch nur durch das äußere Kleid! – werden mußte. Die Anfänge sind anthropomorph gewesen; das Menschenbild ist doch das älteste.

Die Buschmannmythen in ihrer noch bestehenden Spätform nennen durchgehend diese Menschen wie in unserer Ballade solche der »Frühen Rasse«. Für Forscher, die den Mythos nicht als die zuverlässigste Überlieferung begreifen können, möge der archäologische Befund größere Beweiskraft besitzen. Geht man rein nur von der Tiefenlage dieses Fundes aus, bietet sich mancherorts im südafrikanischen Raum Vergleichbares an, vor allem in der berühmtgewordenen Grotte von Matjesrivier an der Südküste des Kaplandes. Hier fand Dreyer [7] überhaupt den reinsten Vertreter dieser »Frühen Rasse«, die Urbuschleute, mit dessen Schädeltypus unser Kopf, wie gesagt, genau übereinstimmt. Diese Proto-Buschmänner haben nicht nur eine frühe Aurignacienkultur (Mosselbaai) besessen, sind nicht nur durch Grabbeigaben als ein Kunstvolk ausgewiesen, sondern ihre Bestattungsformen scheinen sogar eine Übertragung des Ritus widerzuspiegeln: die Leichen wurden, in eine Grasbettung eingehüllt, verbrannt. So findet sich in diesem Urritus auch die Erklärung der ältesten Form der Kremation, mit der wir zum Ausgang zurückkehren können: alle Bräuche sind Spiegelbilder höherer Anschauungen.

[1] J. H. Rower, S. A. Arch. Bull, 22, VI (1951) S. 54 f. – [2] Wilman, *Rock Engravings*, Cambridge 1933. – [3] Verf.: *Die Kunst der Welt*, Band I, Abschnitt Südafrika (erscheint 1960); *Mythus der Urkunst* (unveröffentlichtes Ms.). – [4] *Die Buschmänner Südwestafrikas und ihre Weltanschauung*, S. Afr. Journ. Sci., XXXIV, 416–436 (1937). – [5] W. H. I. Bleek und L. C. Lloyd, *Specimens of Bushmann Folklore*, London 1911. – [6] Verf. *Das wahre Gesicht des Buschmannes*, Basel 1938. – [7] T. F. Dreyer und Alice Lyle, *New Fossil Mammals and Man*, Bloemfontein 1931.

DAS SYMBOL, DER MYTHOS UND DER IRRATIONALISTISCHE IRRWEG

Julius Evola

Ein wahres Verständnis des Wesens der Symbole und Mythen als grundlegender Organe traditionsgebundenen Denkens ist kaum möglich, ohne eine Klärung der Beziehung, die zwischen dem Rationalen und dem Irrationalen besteht, das heißt, ohne eine genaue Stellungnahme gegenüber einer Richtung, die sich zwar bereits in der Romantik im letzten Jahrhundert angemeldet hatte, die aber erst in der Gegenwart eindeutige und aggressive Züge angenommen hat.

Diese Richtung ist durch eine Reaktion gegen den Kultus des abstrakten Denkens gekennzeichnet, wie er dem letzten Jahrhundert eigen war, und verbindet sich mit der Bejahung und Verherrlichung all dessen, was Leben und Erleben, Werden, Trieb, bloße Existenz bedeutet. Man hat versucht, eine neue Immanenzlehre aufzustellen, und man ist dazu übergegangen, entscheidenden Wert all dem zuzuschreiben, was man insofern für ursprünglich hält, als es aus den dunklen Bereichen des Unbewußten und des Unterbewußten entspringt. Gegen den Souveränitäts- und Ausschließlichkeitsanspruch des Ichs und des »Geistes« wurde das Recht der »Seele« als einer darauf unzurückführbaren Wirklichkeit behauptet. Gerade in diesem Zusammenhang ist in vielen Kreisen ein neues Interesse für die Welt der Symbole und der Mythen erwacht, da in ihnen Ausdrücke jenes psychisch-vitalen Urgrundes erblickt werden. In demselben Rahmen hat man auch eine Lehre der »Archetypen« formuliert, die im Wesen nicht so sehr als Weg zu einer höheren Erkenntnis, als vielmehr als Grundlage zur Beseitigung der Neurosen und der Spaltungen benutzt wird, die im modernen abendländischen Menschen die Folgen seiner Entfremdung vom Boden des Unbewußt-Vitalen und der dem klaren Wachbewußtsein in einer mechanisierten und entseelten Welt zugebilligten Herrschaft sein sollen.

Dieser Richtung gegenüber sollte nun prinzipiell das Mißtrauen genährt

werden, das jede Einstellung bloß polemischer Art verdient. Die »Reaktionen« führen nie zu etwas Wesentlichem und Entscheidendem – und dies gilt auch für den modernen Irrationalismus. Diese Richtung hat jedenfalls als Ausgangspunkt einen Gegensatz, der sich bei eingehender Betrachtung als haltlos und lähmend zeigt.

Der moderne Irrationalismus teilt tatsächlich den Irrtum des Rationalismus, weil er im Grunde annimmt, daß die Sphäre des abstrakten Denkens und der Rationalität eine eigene Wirklichkeit besitzt. Daher wird dem Rationalen das Irrationale, dem Verstand das Leben, das Gefühl oder die bloße Existenz entgegengestellt, und es scheint, daß man nichts anderes über diese beschränkende Antithese hinaus als wirklich zu denken vermag.

So bewegt man sich in einem geschlossenen Kreis. Sowohl der Verstand mit den verschiedenen Formen des modernen intellektualisierenden Bewußtseins wie auch dessen irrationaler Widerpart stellen keine ursprünglichen Prinzipien dar; sie sind die Produkte eines Spaltungsprozesses, welche zusammenhängen und daher jedes eigenen Selbstseins entbehren. Ihr Gegensatz ist kein ursprünglicher; er tritt nur in Zusammenhang mit einem gewissen Gesichtspunkt auf und eigentlich nur bei der Voraussetzung der erwähnten Spaltung einer höheren, über die beiden Termini hinausgreifenden Einheit. Diese Einheit ist der wahre Mittelpunkt des Seins in seinem *normalen* Zustand. Sie fällt auch nicht in eine dämmernde zweideutige Zone, die gleichsam durch eine mathematische Annäherung an den Null-Punkt des Bewußtseins und des persönlichen Selbstseins erreicht werden kann. Auf sie ist vielmehr das Geistige im eigentlichen, rechtmäßigen Sinne zu beziehen.

Es gibt eine gewisse Kulturphilosophie, die meint, in der Urzeit sei an der Stelle des bewußten Denkens die Einbildungskraft tätig gewesen als Schöpferin von Bildern und Mythen, denen in verschiedenem Grade eine besondere emotive Ladung verhaftet war. Erst in einer darauffolgenden Epoche (darauffolgend im geschichtlichen Sinne nach den einen, im »ideellen« Sinne nach den anderen) habe sich das intellektuelle Bewußtsein ausgesondert, das aus der Nebelhaftigkeit des mythischen Erlebens die klaren, nackten Formen der Begriffe, wie sie vornehmlich die Logik und die Philosophie kennt, gezogen habe. So habe am Anfang eine Einheit, genauer gesagt ein

Durcheinander auch von dem gewaltet, was später sich in der Unmittelbarkeit des künstlerischen Schaffens einerseits, in der Mittelbarkeit des reflektierenden, vernunftmäßigen Denkens andererseits abgesondert habe. Nach der Meinung anderer war das Ursprüngliche das reine Erleben im Zeichen der Zeit, der darauffolgende Zustand war die durch die Kategorien des Wachseins hervorgerufene Welt des Raumes und der Natur. Auch diesen Theorien liegt eine Verkennung des wirklichen Tatbestandes zugrunde. Sie sind die Abschweifungen einer willkürlichen Spekulation, der die zentrale Erlebnisrichtung des traditionsgebundenen Menschen unbekannt ist.

In den Ursprüngen im allgemeinen und insbesondere im Zyklus aller indoeuropäischen Hochkulturen gab es — und es spielte eine bestimmende Rolle — ein wesentlich geistiges und überrationales Ideal der Erkenntnis, das man als Ideal der intelligiblen Klarheit bezeichnen darf. Es drückte sich also in all dem aus, was die alte Welt in der Symbolik des Lichtes, der uranischen Klarheit, den Bereichen und Wesenheiten der Überwelt kannte. All dies hatte mit »Vernunft« und »Verstand« nichts zu tun, ebensowenig aber mit dem Irrationalen, der bloßen Einbildungskraft oder den Projektionen eines Kollektiv-Unbewußten. Man könnte dabei von einem *olympischen* Wesenskern sprechen, der dem wirklich primären Element fast aller alten Hochkulturen und ihrer Mythologien entsprach. Bezieht man sich auch auf die griechische Kultur der geschichtlichen Zeit, so lassen sich Ausdrücke wie beispielsweise λόγος und νοῦς nur sehr unzureichend mit »Vernunft« oder »Intellekt« im modernen Sinne übersetzen. Sie weisen hauptsächlich auf die metaphysische Ebene zurück, während ihre verstandesmäßige Bedeutung einer späteren Periode zugehört und auf etwas wie eine Widerspiegelung oder Verlegung des ursprünglichen Gehaltes zurückzuführen ist. Dies ist beim Begriff des κόσμος νοητός besonders deutlich, wo das intelligible Moment mit dem existentiellen und metaphysischen Moment im grundlegenden Erlebnis des Seins zur Einheit verschmilzt.

Nun hat schon immer Einstimmigkeit geherrscht in der Anerkennung eines intelligiblen Sinngehaltes auch der Symbole und der Mythen, und zwar ganz anders als im Rahmen einer nachträglichen philosophischen Spekulation und der verstandesmäßigen gelehrten Aufklärung des Irrationalen und des in der Phantasie Vorhandenen. Es kam vielmehr dabei eine höhere

objektive Ordnung in Betracht, d. h. die Gliederungen eines tatsächlichen Überbewußtseins, das sich zu einem geschichtslosen Raum, zur Welt der Ursprünge und der Prinzipien, ἀρχαί, emporhob. Auf dieser Ebene war aus Wesensverwandtschaft der Akt des Intellekts eins mit dem Akt des Seins, und zwar im realen, nicht bloß erkenntnistheoretischen Sinne.

Dementsprechend mußte man annehmen, daß den Symbolen und Mythen auch eine besondere Eigenkraft innewohnte, die das Selbst mitriß (man denke an den Begriff und die Phänomenologie des platonischen μανία, des heiligen, luziden, aktiven Rausches) und eine Integration aller Fähigkeiten des menschlichen Wesens bewirkte. Dies ergibt sich sogar aus der Etymologie des Wortes »Symbol«. In der griechischen Sprache hat das Wort Sinnbild, σύμ-βολον, dieselbe Struktur wie συμ-βολή, das die Handlung des Zusammenstellens, des Zusammentuns, des Vereinigens bedeutet. Beide Worte bestehen aus zwei Elementen: das erste ist das Präfix σύν, das die Vereinigung ausdrückt, während das zweite auf die Art dieser Vereinigung hindeutet: βολή und βόλος drücken die Idee des Schleuderns, des Hinwerfens aus; es sind Worte, die sich mit dem Zeitwort βάλλω verbinden, das gerade schleudern, schlagen, werfen bedeutet. Es besteht daher eine Entsprechung zwischen dem Zeitwort συμ-βάλλω (ich vereinige, bringe zusammen) und σύμ-βολον d. h. Sinnbild, mit Bezug auf einen Akt der Vereinigung, im Gegensatz zur Analyse, zur Zergliederung. Dies ist der Hinweis auf ein Erkennen, das sich in einer βολή d. h. in einer Strahlung, einer Projizierung, einem Aufblitzen *(fulguratio)* verwirklicht, wobei verschiedene Sinn- und Teilgehalte in einer einfachen verklärenden Einheit, im reinen intellektuellen Licht erfaßt werden. Auf diesem Wege vollzieht sich auch der Übergang vom Sinnhaften zum Intelligiblen, vom Sichtbaren zum Unsichtbaren: ein Prozeß, der nicht äußerlich ist, der das Selbstsein durch den Akt des Erkennens verwandelt. Dieses Erleben ist kein »mystisches« im Negativ-Konfusen, es hat den Charakter einer Handlung im höheren Sinne, wie auch der Zerstörung und Verbrennung all dessen, was unbewußt ist. Die Gestalt, das sinnhafte Element im Sinnbild und Mythos bilden nur den Ausgangspunkt. Ihre Polivalenz und Unbestimmtheit, die der abstrakten Bestimmtheit und Eindeutigkeit der logischen Begriffe entgegensteht, hat auf den mannigfaltigen, durch reale Analogiebeziehungen bestimmten Stoff Bezug, der im Akt des Intellekts – *intuitio intellectualis* – vereinigt

wird. Es ist außerdem eine Zweideutigkeit, die eine Aufgabe stellt und das durchaus Aktive und Freie des schöpferischen Erkennens verbürgt.

Es ist daher wichtig, das dynamische Moment der Symbole und Mythen der Traditionswelt nicht mit einem irrationalen Gehalt zu verwechseln. In ihnen ist der emotive und numinose Aspekt sowie auch ihr Aspekt als Bild und Form als der Phantasie untergeordnet zu betrachten. Ihr Wesenskern liegt auf einer anderen, tieferen Ebene, die durchtränkt ist vom Licht des Ursprünglich-Metaphysischen.

Auf dem Gebiet der Kulturgeschichte ist folglich irreführend die Theorie einer irrationalistisch aufgefaßten »mythischen Zeit«. Was in dieser Hinsicht zugegeben werden soll, ist nur, daß sich zwar Fälle ergeben können, bei denen in gewissen Schichten oder Perioden einer alten Kultur das, was ideell sekundär ist, praktisch in den Vordergrund trat, womit hauptsächlich nur der phantastisch-emotive und unterrationale Aspekt des Mythos überlebte und erlebt wurde. All dies hat aber mit der Entartung und Rückbildung des ursprünglichen tragenden Erlebnistypus zu tun, welcher dann nur noch in geschlossenen Eliten seine unverfälschten und normalen Züge bewahrt. Dasselbe gilt auch für die Welt der primitiven Stämme, die grundsätzlich die degenerierten Überreste uralter verschollener Kulturzyklen darstellen. Wie bei ihnen an die Stelle des Eingeweihten und des Weisen der Zauberer und der Medizinmann tritt, so zeigt sich auch eine Art Dämonisierung von Mythos und Symbol in einem dämmernden Bewußtsein. Es leben dabei sozusagen nur die psychischen und magischen Leichname der Symbole und Mythen fort, in der Form dynamischer, ihres noetisch-geistigen Kernes beraubter Komplexe. Was im Unterbewußten des zivilisierten Menschentypus beschlossen liegt und im Falle von Krisen und neurotischen Zusammenbrüchen durchbricht, hat aber ebenfalls den Charakter solcher Überreste; daher die Möglichkeit, Parallelen zwischen der Welt der primitiven Völker und jener der Psychopathologie aufzustellen. Es sind Entsprechungen, die nur in diesem Rahmen gelten und daher durchaus aus dem Gebiet der Symbole und Mythen, wie sie der Welt der Tradition und aller metaphysisch bestimmten Hochkulturen eigen sind, herausfallen.

Zur näheren Orientierung ist es angebracht, in seinen Hauptphasen den Rückbildungsprozeß zu verfolgen, der sich im Laufe der historischen Zeit gezeigt hat. Am Anfang steht also das »olympische« Ideal des übernatür-

lichen Lichtes. Die vergleichende Sprachwissenschaft findet es bekanntlich schon in den Worten wieder, mit denen verschiedene Hochkulturen indoeuropäischen Ursprungs die Gottheit bezeichneten: Dyaus, Deus, Zeus, Thiuz usw. stammen aus einer einzigen Wurzel, gebunden an die Idee des Lichten. Es fehlt aber nicht an Parallelen auch in anderen Kulturkreisen – es sei z. B. der T'hien und der Große Lichte Yang der fernöstlichen Tradition erwähnt. Auf dieser Stufe ist der wesentliche letzte Gegenstand des Erlebens und des Erkennens der metaphysische Gehalt von Mythos und Symbol. Die darauffolgende Stufe ist dadurch gekennzeichnet, daß das Gewand der Mythen und Symbole, d. h. ihr Aspekt als Form und Gestalt, sich verdichtet und teilweise verselbständigt. Dies ist die Periode der verschiedenen mythischen Personifikationen, deren innerer bzw. intelligibler Bedeutungsgehalt sich zum Gegenstand einer bloß religiösen, mythologisierenden und schließlich ästhetisierenden Erfahrung verdunkelt, wie es bei dem Niedergang von Hellas und auch von Rom sichtbar wird. Als Folge einer ersten Spaltung kann man dabei die Tätigkeit einer Einbildungskraft feststellen, die sozusagen nunmehr ins Leere wirkt, da sie jedes objektiven (übersinnlichen) Gehaltes entbehrt und sich in der subjektiven Richtung der bloßen Kunst und Gestaltung entfaltet. Nebenbei bemerkt, es sind diese Nebenprodukte, auf die sich die bis gestern ausschlaggebende Auffassung von Mythos und Symbol als irrealen, willkürlichen Phantasiegebilden bezog.

Die zweite Richtung der Rückbildung ist jene, die wir bereits angedeutet haben, als wir von den primitiven Kulturen sprachen: wir begegnen Mythen und Symbolen, bei denen nur die psychische Ladung und die dunkle numinose Kraft weiterbesteht. Für das Abendland ist dagegen der Wendepunkt in die weder irrational noch ästhetisch, sondern intellektuell bestimmte Richtung durch jene Aspekte des griechischen Denkens gegeben, in denen einige traditionsgebundene Gehalte – beginnend mit der Idee der »intelligiblen Welt« und der ἀρχαί – ihre Bedeutung als metaphysische, dem Gebiet der sakralen Erkenntnis zugehörige Sinnbilder verloren und sich zu spekulativen, begrifflichen Konstruktionen gewandelt haben: eine Zweideutigkeit, die leicht bei Plato zu erkennen ist und die durch die Neuplatoniker nur zum Teil aufgehoben wurde. Dasselbe wiederholte sich in der mittelalterlichen Scholastik, deren Rationalismus

die Inhalte des überrationalen Erlebens, wie sie hinter den verschiedenen Figurationen und den Hypostasen der Theologie verborgen waren, als eine Mechanik entseelter Begriffe wiedergab.

Auf diesem Wege nähert man sich bereits dem Rationalismus im eigentlichen Sinne. Das traditionelle Ideal der übersinnlichen Klarheit verfällt in das Ideal des »natürlichen Lichtes« und der verstandesmäßigen Evidenz (Descartes). Immer mehr wird man dahin geführt, den Verstand als ein selbstherrliches Vermögen des Menschen aufzufassen, das fähig ist, aus sich heraus, ohne Bezug auf eine höhere Ordnung, die Prinzipien für die Gewißheit auf dem Gebiet des Erkennens, für das Handeln auf praktischem Gebiet, für die Ordnung auf politischem Gebiet zu schöpfen.

In der Entwicklung in diesem Sinne sind drei Hauptrichtungen zu unterscheiden. Die erste ist die Richtung der spekulativen und dialektischen Abstraktionen, die sich immer mehr sowohl vom Geistigen wie auch von der konkreten Wirklichkeit entfernen und im Ganzen dem Gebiet der modernen Philosophie entsprechen. Die zweite Richtung ist durch die Herabsetzung des Intellekts zu einem immer mehr materiellen und pragmatischen Gebrauch gekennzeichnet, durch seine Schrumpfung auf das Instrument der Naturwissenschaft und ihrer Anwendungen (Mathematisierung und Koordinierung des Stoffes der sinnbedingten Erfahrung, Aufbau der Technik). Schließlich ist als dritte die Richtung der Aufklärung und ihrer Nebenprodukte zu nennen. Es ist dies die aggressive Richtung, in der das intellektualistische Denken sich in den Dienst des Individualismus und der verschiedenen revolutionären und traditionsfeindlichen Bewegungen stellt, sich manchmal auch mit der Wissenschaft verbündet und zum Organ einer Zerstörung und Entweihung wird, welche als Befreiung des Menschen und des menschlichen Geistes dargeboten werden.

Es ist vielleicht angebracht, kurz diese dritte Wendung zu betrachten und die Verkehrung zu zeigen, die dem geläufig gewordenen Sinn des Wortes »Aufklärung« zugrunde liegt, wofür auf die im 18. Jahrhundert von der Sekte der »Illuminaten« in Bayern und anderen verwandten Geheimbünden entwickelte Tätigkeit zurückzugreifen ist. Seinem Sinne nach weist tatsächlich das Wort »Aufklärung« auf die eben besprochene Gedankenwelt zurück. Es handelte sich dabei weder um Philosophie noch um eine soziale Ideologie. Die »Illuminaten« waren zuerst diejenigen, die die gei-

stige Erleuchtung erhalten hatten und die dadurch der überrationalen, die gewöhnlichen menschlichen Fähigkeiten transzendierenden Erkenntnis teilhaftig waren. Was dabei entscheidend war, bezog sich grundsätzlich darauf, was die Scholastik *intuitio intellectualis* nannte und was im Morgenland als *bodhi* bzw. *prajñâ* (Buddhismus), *vidyâ* (Hinduismus) oder *satori* (japanischer Zen) bezeichnet wurde: es sind dies alles Ausdrücke, welche auf die Erleuchtung, das innere Erwachen, die erhellende übernatürliche Erkenntnis verweisen. Wenn Paracelsus und andere um ihn von der *lux naturae* sprachen, ist an eine ganz ähnliche Richtung zu denken; obgleich die Bezeichnung nicht einwandfrei, ja zweideutig war, war dabei von der »natürlichen Evidenz« im Sinne Descartes' und des Rationalismus noch keine Rede. Wegen der existentiellen Lage des Menschen der hier in Betracht kommenden Zeit konnten diese Erfahrungen nur das Vorrecht von wenigen sein, und die Lehre der Erleuchtung und der Illuminaten hatte nur innerhalb der hierarchischen und aristokratischen Auffassung, wie sie der Traditionswelt immer eigen war, ihren richtigen Ort.

Um die darauffolgende Veränderung zu verstehen, soll auf die zwischen Erleuchtung und Dogma bestehende Beziehung hingewiesen werden. Das Dogma der positiven Religionen hat Züge, die denen des Mythos eng verwandt sind. In ihm wird der intelligible Gehalt nicht direkt gegeben; er stellt sich als Gegenstand nicht des Erkennens, sondern des Glaubens dar. Der Grund, warum im nach-antiken Abendland übersinnlichen Gehalten die spezifische dogmatische Form gegeben wurde, ist im Individualismus und in der intellektuellen Anarchie zu suchen. Um bestimmte Kenntnisse übersinnlicher Ordnung, die seit einer gewissen Zeit die Grenzen des gewöhnlichen verstandesmäßigen Vermögens transzendierten, vor jedem profanen Angriff zu bewahren, gab es kein anderes Mittel, als sie in der Form von Glaubenssätzen darzustellen. Die Erleuchtung kann aber als die positive Überwindung des Dogmas, daher auch des Glaubens, aufgefaßt werden, da sie den metaphysischen Gehalt des Dogmas enthüllt und entmythologisiert. Wer aus direkter Einsicht etwas kennt, braucht nicht zu »glauben«, gerade weil er »weiß«. Er wird dann jenseits des Dogmas, durchaus nicht *gegen* das Dogma sein. Er wird auf anderem Wege dieselben Dinge anerkennen. Seine »Rechtgläubigkeit« wird sogar strenger sein als die jedes anderen, weil sie innere Wurzeln hat, weil ihm die

Schwankungen des Glaubens unbekannt sind und ihm auch bei bestem Willen das »Abschweifen« unmöglich wäre. Damit ist auch der Übergang vom Exoterismus zum Esoterismus vollzogen.

Dies sind die wirklichen, auf normale Weise zwischen Erleuchtung und Dogma bestehenden Beziehungen. Man darf sagen: die Erleuchtung rechtfertigt das Dogma (wir meinen immer jene Art von Dogmen, die tatsächlich Bezug auf das Übernatürliche haben), daher auch alles, was eine positive Tradition in Hinblick auf die Mehrheit, auf das Volk, autoritativ jeder Diskussion entziehen und mit der Form der Verbindlichkeit versehen mußte. Es tritt stattdessen eine verhängnisvolle Umkehrung ein, wenn die Forderung, sich über das Dogma zu erheben, auf der Ebene des Verstandes — d. h. eines bloß menschlichen Vermögens, dem als solchem die Transzendenz verschlossen ist — zur Geltung kommt und von jedem beliebigen Einzelnen in Anspruch genommen wird.

Gerade dies war die Umstellung, auf Grund derer die Aufklärung den geläufigen Sinn übernahm, indem sie zum Synonym von Freidenkertum wurde, d. h. des intellektualistischen Denkens, das sich von jeder Bindung loslöste und seine Selbstherrlichkeit auf einem Gebiet feierte, wo zwangsläufig gerade jener Individualismus und jene geistige Anarchie durchbrachen, zu deren Eindämmung die Tradition im Abendland die dogmatische Form hatte wählen müssen.

In diesem Zusammenhang wird verständlich, daß die Illuminaten, diejenigen, die dem »dogmatischen Obskurantismus« das »natürliche Licht« des menschlichen Verstandes entgegenstellten, eine einzige Front mit dem revolutionären Liberalismus, mit dem Deismus, den atheistischen Gegnern des Katholizismus und den anderen traditionsfeindlichen Kräften bildeten. Dieser sonderbare Zusammenschluß zeichnete sich deutlich am Vorabend der Französischen Revolution ab, einer Zeit, wo im Zeichen der Aufklärung eine Gruppe angeblicher Initiatoren und Apostel des Übernatürlichen an die Seite von Ungläubigen und Skeptikern von der Art Voltaires, Diderots, d'Alemberts und der andern Enzyklopädisten trat. Eine Veränderung, die bei einigen Geheimbünden und namentlich bei den schon erwähnten Illuminaten von Bayern als eine Folge des Einsickerns dunkler Kräfte eintrat, hat wahrscheinlich bei all dem eine entscheidende Rolle gespielt.

Nach dieser Klarstellung der Aufklärungsfrage greifen wir auf die vorhergehenden Betrachtungen zurück. Die Verschärfung und Alleinherrschaft des säkularisierten Intellekts, des Rationalismus und der anderen, bereits angedeuteten abstrakten und praktisch-technischen Richtungen des neueren abendländischen Denkens hat schließlich die Erhebung aller jener Kräfte einer nunmehr jedes höheren Bezugspunktes baren Existenz ausgelöst, die der Verstand in sich nicht fassen kann und die vernachlässigt, verdrängt oder verkannt wurden. Daraus ist das Mißverständnis entstanden. Da der Sinn dessen, wovon das Rationale nur einen irrealen Abglanz und einen Ersatz bedeutet, verlorengegangen war, hat man nicht im Überrationalen, sondern im Unterrationalen das gesucht, was der zum Synonym von Verstand gewordene Intellekt nicht geben konnte. Die Ablösung eines Irrtums durch einen anderen war also das einzige Ergebnis. An die Stelle der vorhergegangenen Verherrlichung der *ratio* ist jene des Lebens, des Werdens, des Unbewußten getreten und — was noch schlimmer ist — man hat auf dieser Grundlage das Geistige mit all dem gleichgesetzt, was nur auf die naturverhafteten, im Grunde vorpersönlichen Schichten des menschlichen Wesens Bezug hat. Es ist ganz richtig, was in diesem Zusammenhang René Guénon hervorgehoben hat: nachdem der Rationalismus, der Materialismus und der Positivismus des vorhergegangenen Jahrhunderts dafür gesorgt haben, dem Einzelnen das zu verschließen, was *über* dem Menschen liegt, sind diese neuen Richtungen im Begriffe, ihn dem aufzuschließen, was *unter* ihm liegt. Namentlich ist das Unbewußte wie ein Sack geworden, in den allerlei Dinge gesteckt werden; eine so grundlegende methodische Unterscheidung wie jene zwischen Unterbewußten und Überbewußten wird vollkommen übersehen. Daher auch die verkehrte Deutung der Urzeit und die allgemeine Verwirrung hinsichtlich der verschiedenen Aspekte und Dimensionen, die nach traditionsgebundener Auffassung dem Mythos und dem Symbol eigen sind.

Wir wollen nur noch das Endprodukt der irrationalistischen Rückbildung erwähnen, d. h. den Mythos, insofern er der sogenannten *idée-force* gleichgesetzt wird. Heute kann man einen Menschenschlag feststellen, für den die Prinzipien leere, nichtssagende Abstraktionen geworden sind und der den Ideen nur insofern Wert beilegt, als sie als Losungsworte fähig sind, Gemütszustände auszulösen. Dies ist gerade die Bedeutung, die Georges

Sorel dem Mythos beigelegt hat: der Mythos, aufgefaßt als ein Komplex, der sich rational nicht zergliedern läßt und nicht auf Grund seines objektiven Wahrheitsgehaltes zu schätzen ist, der nur insofern Wert hat, als er als Kristallisationszentrum irrationaler und emotiver Kräfte »wirkt«: eine Wirkung, bei der gerade jene Leichname alter eigentlicher Mythen, von denen bereits die Rede war, oft eine unsichtbare und unheimliche Rolle spielen. Auf dieser Ebene vermengen sich die Mythen mit den *slogans*, den Parolen der Politik, der Parteien und der Demagogie; sie sind bloße Werkzeuge praktischen zynischen Treibens und entbehren jeglichen geistigen und noetischen, geschweige denn metaphysischen Gehaltes. So ist eine sonderbare Umkehrung festzustellen: man hat der alten Menschheit vorgeworfen, »mythisch« bestimmt gewesen zu sein, d. h. im Banne bloßer Phantasiegebilde gelebt und gehandelt zu haben. Wahr ist vielmehr, daß wenn es überhaupt eine »mythische« Menschheit in jenem negativen Sinne gegeben hat, es bestimmt gerade die zeitgenössische Menschheit ist: gerade alle die mit großen Anfangsbuchstaben geschriebenen Worte und Phrasen — angefangen mit »Fortschritt«, »Menschheit«, »Moral«, »Freiheit«, »Volksherrschaft« usw. bis zu denjenigen, die ungeheuere Massenbewegungen ausgelöst und bei grundsätzlicher Lähmung jeder luziden Urteilskraft im Einzelnen die verheerendsten Wirkungen gehabt haben — alle diese Worte weisen heute den Charakter von »Mythen« auf. Ja, wir könnten sie sogar genauer als Fabeln bezeichnen, da »Fabel« etymologisch die Gegenstände des bloßen Redens, d. h. leere Worte, bedeutet.

Fassen wir zusammen. Es zeigt sich, wie wichtig es heute wäre, den Sinn für die *zentrale* Richtung jenseits der künstlich aufgestellten, durch einen Spaltungsprozeß bedingten Gegensätze wieder zu gewinnen. Man sollte nämlich den Weg zu dem wiederfinden, was im menschlichen Wesen sowohl das »Leben« wie das intellektualistische Denken überragt und beiden vorangeht, und das den Rang des reinen intellektuellen Aktes hat. Nach traditioneller Sicht besitzt dieser Akt auch eine formende, befehlende Kraft, er vermag sämtliche Energien des Daseins zu bestimmen und zu tragen. Daher fällt kulturmorphologisch die mythische Periode der Hochkulturen auch mit deren »heroischer Zeit« (G. B. Vico) zusammen; in ihr läßt sich eine einzige gestaltende Kraft auf dem Gebiet der Religion, der Ethik, des Rechts, der schöpferischen Phantasie usw. feststellen.

An eine durchgreifende Wendung in diesem Sinne ist selbstverständlich in der heutigen Welt kaum zu denken. Es ist aber immer möglich, die hier angedeuteten Ideen als Grundlage zum Urteil und zur Wertung zu benutzen, eine klare Einsicht zu gewinnen und erneuernden Einflüssen einen Raum zu sichern. Es kann sein, daß die in der abendländischen Zivilisation erfolgten Zerstörungen nicht so weit gegangen sind, daß sie bei einigen die Möglichkeit eines neuen Wachstums in jenem inneren Raum beeinträchtigt hätten, wo der Mensch den lichten souveränen Mittelpunkt seines Selbstseins wiederfinden kann.

DIE GESTALT VON GRIMMELSHAUSENS SIMPLICISSIMUS

Louis Wiesmann

Im spanischen Schelmenroman, der zu den großen Erfindungen der Barockliteratur gehört, ist der Held stets ein schlauer Abenteurer. Er verübt tausend Gaunerstücklein, fällt aber trotz aller Fährnisse, die ihn bedrohen, stets auf seine Füße. Nach diesem Muster hat Grimmelshausen seinen »Simplicissimus« gestaltet, in dem er erzählt, wie ein seltsamer Vagant durch die launenhafte Fortuna von Abenteuer zu Abenteuer getrieben wird.

Simplicissimus ist kein Ebenbild Grimmelshausens, wie oft behauptet wird, sondern in ihm stellt sich ein Menschentum von überzeitlichem Symbolwert dar. In einer Welt, die von der Willkür des Schicksals beherrscht ist, durchläuft er eine lange Folge von Daseinsformen. Jede Rolle spielt er unglaublich virtuos. In Hanau verkörpert er, eingekleidet in ein Kalbfell, den überlegenen Narren, der weiser ist als die gesamte Umwelt. Danach ist er blendender Soldat, gerissener Frauenverführer, umjubelter Opernsänger, ein mit allen Wassern gewaschener Quacksalber, endlich Reorganisator der russischen Pulverfabrikation, siegbekränzter Schlachtenlenker, vorbildlicher Eremit und beliebter Volksdichter. In diesem wirbelnden Gestaltenwandel wird die Allmacht des Schicksals sichtbar gemacht, das in der Welt Veränderung und Vergänglichkeit stiftet und es dem Menschen verunmöglicht, zur festen Persönlichkeit von beharrender Identität zu werden. Er ist kein eindeutiges, bestimmtes Individuum, sondern unendlich bestimmbar und ein wahrer Proteus. Mehrmals vergleicht ihn Grimmelshausen dem Vogel Phoenix, der aus der Asche zu neuem Leben aufersteht. Tatsächlich ist Simplicissimus unsterblich, mindestens in der Dichtung, und seine Erdenfahrt gleicht einer Seelenwanderung, einem Einschlüpfen in stets neue Hüllen. Es verschlägt ihn rund um den Erdball, er lernt märchenhaften Erfolg und würdeloses Elend kennen, ist bald reiner Christ, bald verworfener Sünder, treibt sich durch zahlreiche »Berufe« und ist sogar zauberkundig. Da Grimmelshausen gelegentlich mitteilt, er erzähle bestimmte Episoden, damit »seine Histori ganz sei« [1],

dürfen wir vermuten, er habe wie andere Dichter seines Zeitalters seinen Helden zu einem Menschen mit möglichst umfassendem Erfahrungsbereich machen und zugleich die ganze Welt in sein Buch einfangen wollen. Doch bis zur Bekehrung ist für Simplicius alles buchstäblich sinnlos, sein Leben »ein Alchimistenschatz, der zum Schornstein hinausfährt«.[2] Er nähert sich manchmal sogar einer Allegorie und bezeichnet sich als einen »Ball des wandelbaren Glücks, ein Exemplar der Veränderung und einen Spiegel der Unbeständigkeit des menschlichen Wesens«[3]. Beizeiten wird er gewahr, daß in der Welt nichts beständig sei als »die Unbeständigkeit selbsten«[4].
In ihm und seinem Lebenslauf verdichtet sich eine wesentliche Sicht der Welt zu extremer Ausprägung. Auf Erden herrscht Fortuna, die ihr Rad verwirrend rasch dreht und all unser kluges Berechnen zuschanden, das Lebensabenteuer sinn- und ziellos macht. Das Dasein ist ein unübersichtliches Labyrinth, die Menschen sind »variabel« und unberechenbar, nichts gewährt Verlaß, überall herrschen Täuschung und Irrsal. »Der Wahn betreugt« ist ein Kernsatz Grimmelshausens[5], und er sieht, wohin er blickt, ein nichtiges Narrengetriebe. Wahrheit besteht für ihn nur in Gott, der Lebensgehalt ausschließlich im christlichen Glauben.
Dennoch ist Simplicissimus kein »Mann ohne Eigenschaften«, sondern durch alle seine Metamorphosen behält er einige Wesenszüge bei. So stachelt ihn ein unersättlicher »Fürwitz« an, Menschen und Welt scharf zu beobachten und in die Hintergründe des täuschenden Scheins einzudringen. Immer weiß er sich dabei schlau zu verbergen, auch in den Jahren, da er sich wie die andern im Jahrmarkt des Lebens tummelt. Schon in seiner Kalbshaut kann er aus dem Hinterhalt seiner Narrenrolle die Torheit der Hanauer Gesellschaft kritisch betrachten und rügen.
Sein Leben ist überhaupt ein Versteckspiel. Als Jäger von Soest ist er ein Blitz- und Teufelskerl, ein wahrer Überall-und-Nirgends, und er sitzt den Leuten auf dem Nacken, wenn sie ihn am fernsten glauben, oder trollt sich längst jenseits von Berg und Tal, wenn sie ihm einen Hinterhalt legen. Noch als alter Mann bezeichnet er sich als einen »wie Quecksilber verschwindenden Vaganten«[6]. Unaufhörlich hält er andere zum Narren und legt sie mit Schelmenstücklein herein. So haftet ihm etwas Abseitiges an; er ist nie ganz »dabei« und bleibt ein heimatloser, ein unvertrauter Mensch, obwohl er sich dem Leser als gemütlichen Kalendermann ausgibt.

Herz und Gefühlskraft sind ihm nicht allzu reichlich zugemessen. Grimmelshausen verleiht ihm sogar Züge, die ihn zu einem außermenschlichen Wesen stempeln und ihn ins Sagenhafte entfremden. Als Soldat in Soest ist er dem Grünen Jäger, der in der dortigen Gegend den Bösen verkörpert, angeglichen und besitzt das Alleskönnen eines Teufelskerls mitsamt den nötigen Zaubergaben.

So bleibt Simplicissimus stets am Rande der Gesellschaft. Besonders nach dem Scheitern seines ersten Versuchs, als Einsiedler der Welt zu entsagen – als ob das ein geborener Gaukler vermöchte! –, ist er auf seiner Pilgerfahrt nach dem Süden eine so merkwürdige Erscheinung, daß die Menschen an seiner »Seltsamkeit« herumrätseln. »Jeder wollte wissen, wer ich wäre. Der eine sagte, ich wäre ein Spion oder Kundschafter, der ander sagte, ich sei ein Widertäufer, der dritte hielte mich vor einen Narren, der vierte schätzte mich vor ein heiligen Propheten, die allermeiste aber glaubten, ich wäre der ewige Jud.«[7] Schon der Einsiedler, zu dem er als Knabe im Spessart kommt, erscheint ihm mit seinen wirr herabfallenden Haaren und dem »wilden Bart, fast formiert wie ein Schweizerkäs«, als so »scheußlich und förchterlich«, daß der Kleine vor Schrecken ohnmächtig hinfällt[8]. Simplicius selber wird, da er in Hanau eintrifft, seines verwilderten Aussehens halber von vielen Gaffern bestaunt. Unter seinem ungeordneten Haarpelz blickt er mit bleichem Gesicht hervor, »wie ein Schleyereul«. Nicht besser steht es um seine Kleidung, die hundertfach geflickt ist, während seine Schuhe aus Holz verfertigt und mit Baumrinde geschnürt sind. »Ich glaube, wenn mich damals ein Gaukler, Marktschreier oder Landfahrer gehabt und vor einen Samojeden oder Grönländer dargeben, daß er manchen Narren angetroffen, der ein Kreuzer an mir versehen hätte.«[9] Etwas später, nachdem er den Kroaten entlaufen ist, treibt er sich in seiner Kalbshaut in einem Wald herum, stößt in stockfinsterer Nacht auf raubende Soldaten und wird von einem unter ihnen angesprochen und nach Geld abgetastet.

»Sobald er aber mein haarig Kleid und die lange Eselsohren an meiner Kappe, die er vor Hörner gehalten, begriffe und zugleich die hellscheinende Funken, welche gemeiniglich der Tiere Häut sehen lassen, wenn man sie in der Finstere streichet, gewahr wurde, erschrak er, daß er ineinanderfuhr. Solches merkete ich gleich; derowegen striegelt ich, ehe er sich wieder erholen oder etwas besinnen konnte, mein Kleid mit beiden Händen dermaßen, daß es schimmerte, als wenn ich inwendig voller brennendem Schwefel gestocken wäre, und

antwortet ihm mit erschröcklicher Stimm: ›Der Teufel bin ich und will dir und deinem Gesellen die Häls umdrehen!‹ welches diese zween also erschreckte, daß sie sich alle beide durch Stöck und Stauden so geschwind davontrolleten, als wenn sie das höllisch Feuer gejagt hätte ... Ich aber lachte unterdessen so schröcklich, daß es im ganzen Wald erschallete, welches ohne Zweifel in einer solchen finstern Einöde fördhterlich anzuhören war.«[10]

Naturdämonische Züge, wie sie in seiner Tierhaut, den Funken und der schrecklichen Stimme erkennbar werden, treten auch sonst, besonders nach der Einsiedelei im Schwarzwald, an ihm hervor. Auf seiner Pilgerfahrt trägt er als Pilgerstab einen »wilden Apfelstamm«[11]. Wo er auftaucht, erhält er sogleich einen »Umstand« wie ein Meerwunder:

»Alsdann hielten mich teils (die einen) wegen meines langen Haars und wilden Barts vor einen alten Propheten, weil ich, es war gleich Wetter wie es wollte, barhäuptig ging, andere vor sonst einen seltsamen Wundermann, die allermeiste aber vor den ewigen Juden, der bis an den jüngsten Tag in der Welt herumlaufen soll.«[12]

Einmal fangen ihn in Ägypten arabische Räuber und gedenken sich sein Aussehen zunutze zu machen.

»Als vier vornehmste Räuber sahen, daß die närrische Leut sich über meinen großmächtigen Schweizer- oder Kapuzinerbart und langes Haar ... verwunderten, gedachten sie sich sölches zu Nutz zu machen, nahmen mich derowegen vor ihren Part (ihren Anteil), sönderten sich von ihrer übrigen Gesellschaft, zogen mir meinen Rock aus und bekleideten mich um die Scham mit einer schönen Art Moos, ... und weil ich ohne das barfuß und barhäuptig zu gehen gewohnet war, gab solches ein überaus seltsames und fremdes Ansehen. Solcher Gestalt führten sie mich als einen wilden Mann in den Flecken und Städten am Roten Meer herumber.«[13]

Die Bezeichnung »wilder Mann« trifft einen entscheidenden Wesenszug des Simplicissimus, und das Moos, das ihn schmückt, ist wie die dichte, ungepflegte Behaarung und der derbe Prügel den Vorstellungen entnommen, die sich das Volk von seinen Waldgeistern macht. Auf einer paradiesisch fruchtbaren Insel, einem Schlaraffenland, lebt dann der Einsiedler wahrhaft im Naturstand und erscheint der Besatzung eines Schiffs, das nach Jahr und Tag dort ankert, in einer merkwürdigen Szene wie ein Bergdämon. Er versteckt sich in einer Höhle – Höhlen sind ein beliebter Aufenthaltsort der wilden Männer –, erweckt mit gewaltiger Stimme ein Erdbeben und tritt ihnen dann aus dem Dunkel mit unzähligen Leuchtkäfern in Bart und Haaren entgegen. Auf der Insel ist er, so ist man versucht zu sagen, wieder ins Reich der Natur eingekehrt, aus dem das einstige Spessar-

ter Waldbüblein hervorgegangen ist. Schon seine Einsiedelei auf dem Mooskopf im Schwarzwald hat ihn in eine Gegend geführt, die »überall mit einem finstern Tannenwald überwachsen« war [14].

Damit löst sich ein Rätsel, das die Grimmelshausenforschung schon seit langem beschäftigt. Man hat dem Dichter, der in derber, sinnennaher Sprache Abenteuer und Schwänke beschreibt, die christliche Askese des Helden nicht immer glauben wollen. Aber das Weltkind Simplicissimus wird sich in seinen Einsiedeleien nicht einmal so sehr untreu. Ein Außenseiter ist er immer gewesen, und nie ist er den Waldschraten des Volksglaubens so nahe verwandt wie in seiner christlichen Einsamkeit. Das einzig Unechte ist nur der Versuch, der Welt abzusterben. Auf dem Mooskopf mißlingt er rasch, und auf der zauberhaften Südseeinsel braucht Simplicissimus einen jahrelangen Aufwand an Arbeit und Autosuggestion, um seine Gedanken bei Gott zu halten. Dennoch bleiben die Einsiedeleien ein Fremdkörper, der ganz wohl nur aus der literarischen Vorlage, einem Schelmenroman des Albertinus, erklärbar ist, und seine endgültige Gestalt gewinnt der Held erst in den novellenartigen Anhängseln zum Roman, den sogenannten »Simplicianischen Schriften«. Grimmelshausen holt ihn dort kurzerhand nach Europa zurück und beschert ihm endlich eine angemessene Lebensform. Er ist jetzt ein verschmitzter Beobachter, der manchmal noch als Gaukler das Publikum zum besten hält, sonst jedoch die Welt gehen läßt, wie sie will, ohne sie wie einst im Roman, den er auf der Südseeinsel geschrieben hat, leidenschaftlich anzuklagen und ihr Bußpredigten entgegenzuschleudern. Doch mahnt er immer noch zu einem frommen Leben. »Wann ich gleich kein Heiliger bin«, erklärt er dem gottlosen Springinsfeld, »so hab ich mich doch gleichwohl beflissen, mit Aufsammlung der Jahr die bösen Sitten der unbesonnenen Jugend abzulegen, und bin der Meinung, solches würde deinem Alter auch anständiger sein als Fluchen und Gottslästern.« [15] So redet das besonnene Alter.

Seine Lebenskraft ist ungebrochen. Der Erzähler, der den »Seltsamen Springinsfeld« niederschreibt, lernt ihn in einem Wirtshaus kennen.

»Da sahe ich, daß er ... an der Gestalt viel ein anderer Mensch war, als ich mein Lebtag jemals einen gesehen; dann von Proportion des Leibs war er so groß, als wäre er in Chili oder Chica geboren worden. Sein Bart war ebenso lang und breit als des Wirts Schiefertafel; ... die Haupthaar aber kamen mir vor wie diejenigen, die ich mir etwan hiebevor eingebildet, daß Nabuchodonosor dergleichen in seiner Verstoßung getragen habe ...

Neben ihm lag sein langer Pilgerstab, oben mit zweien Knöpfen und unten mit einem langen eisernen Stachel versehen, so dick und kräftig, daß man einem gar leicht in einem Streiche die letzte Ölung damit hätt reichen mögen.«[16]

Zu den sonderbaren Eigenschaften, die wir kennengelernt haben, ist noch die allermerkwürdigste zu ergänzen. Im Titelkupfer, das Grimmelshausen der Erstausgabe seines Romans beigegeben hat, tritt uns Simplicissimus, da er Verfasser einer satirischen Schrift ist, in der Gestalt eines Satyrs mit Bockshörnern und Pferdeohren entgegen. Er ist mit Flügeln ausgestattet, besitzt statt des linken Fußes einen Pferdehuf, statt des rechten krallenbewehrte Schwimmhäute, und an die Stelle des Gesäßes tritt ein Fischschwanz. Erläuternde Verse deuten dem Leser das allegorische Gleichnis: Simplicissimus sei wie Phoenix durchs Feuer geboren, sei durch die Lüfte geflogen, habe das Wasser durchwandert und sei über die Erde gereist, habe dabei wenig Erfreuliches gesehen und rate jedermann, die Ruhe zu suchen. Ist er tatsächlich außer einem wilden Mann, Teufel, ewigen Juden, Vaganten und Gaukler auch noch ein Wesen, das den vier Elementen zugehört? Der Roman legt diesen Schluß nahe. Das Feuer lernt Simplicissimus bei seiner Verwandlung in ein Kalb kennen, da dieses Ereignis in einer fingierten Höllenszenerie mit Brand und glühenden Haken spielt, und zudem ist er mehrmals feuriger Mann, so in der Szene mit dem funkenknisternden Kalbfell und als Höhlenmann mit den Leuchtkäfern. Durch die Lüfte fliegt er auf einem Hexenritt, ins Wasser steigt er bei seiner Fahrt in den Mummelsee, und die Erde ist ihm nicht allein von seinen vielen Reisen vertraut, sondern er tritt auf der Insel wie ein mythisches Wesen aus dem Berginnern hervor. Auch mit der Teufelslarve, die er sich in Soest anfertigen läßt, bleibt er seinen Satyrzügen treu, ist doch der Teufel mit seinen Hörnern, dem Pferdefuß und dem Schwanz dem antiken Pan nachgebildet, der wie die Satyrn zu den Flurdämonen zählt. Grimmelshausen ahnt diese Verwandtschaft; denn nach ihm lieben die Höllengeister die Larve der Satyrn, der »geilen Böcke«, »zum höchsten«[17]. Übrigens ziehen bei jenen Begehungen des Volkes, die aus altem Fruchtbarkeitszauber herzuleiten sind, im Maskenzug der Vegetationsdämonen nicht selten auch Teufelslarven mit.

Pan, Satyr, wilder Mann, feuriger Mann: alles weist auf den Bereich der Vegetationskräfte. Im »Simplicissimus« stellt der Held sich und seine

Gefährten einmal vor als »eitel Sylvani, von den Faunis und Nymphis geboren«, ja er könnte »Pans eigener Sohn« sein [18]. Indem Grimmelshausen auf die heidnischen Fruchtbarkeitsdämonen der Antike und seiner deutschen Umwelt anspielt, gibt er uns einen entscheidenden Aufschluß über seinen Helden. Wenn Simplicissimus wie ein anonymes Wesen identitätslos durch unaufhörliche Verwandlungen geht, bleibt als Bestehendes eine unzerstörbare Vitalität. Auf die Verwandtschaft mit den Vegetationsgeistern weisen seine riesenhafte, furchterregende Erscheinung und die Stimme, die Erdbeben auslöst, sein Abenteuerdrang, seine quecksilbrige Wendigkeit, seine übermütige Lust an derber und unflätiger Sinnlichkeit, seine Verkleidung als Tier und sein Auftreten als feuriger Mann. Zu einem solchen Helden paßt der Eindruck wuchernder Fülle und unerschöpflicher Lebendigkeit, den der Roman vermittelt. Die Fruchtbarkeit bezeugt Simplicissimus in Lippstadt, wenn er kurz nacheinander gleich sieben Kinder zeugt, ja er selbst gebiert in sich gleichsam eine unaufhörliche Nachkommenschaft, da er in stets neuer Form aufersteht und das unverwüstliche Leben selber zu sein scheint, ein Mann wie der ewige Jude, »der bis an den jüngsten Tag in der Welt herumlaufen soll« [12]. Auch seine Freude am Narrenwesen gehört hierher. Jeder Kenner der Fruchtbarkeitskulte weiß, daß ein überschäumendes, lachendes Dasein zur naturhaften Lebenskraft gehört. Seine vorwitzige Neugier ist gleichfalls ein Satyrzug.

Wahrlich, Simplicissimus ist einer der merkwürdigsten Außenseiter der Gesellschaft, welche die deutsche Dichtung kennt! Dennoch ist er mehr als nur eine Art wilder Mann, und wenn ich das Urtümliche in ihm, das sonst kaum beachtet wird, hier fast ausschließlich hervorhebe, bleibt das Bild, das die Forschung sonst von ihm zeichnet, unvermindert gültig. Es ist Grimmelshausen gelungen, seinem seltsamen Helden engste Verwandtschaft mit den Naturmächten zu geben, ihn im übrigen jedoch einen richtigen Menschen sein zu lassen. Im Roman ist das im engeren Sinn Menschliche noch nicht endgültig ausgeprägt, weil die Gattungsgesetze des Schelmenromans den Durchbruch des Grimmelshausenschen Helden zu sich selbst beeinträchtigt haben. Immerhin kennt Simplicissimus hier schon die ganze Skala der Freuden und Begierden, die dem Menschen zukommen, besitzt ein waches Gewissen und verfügt über einen gesunden

Intellekt, der sich als unvergleichliche Menschenkenntnis äußert. Manchmal zeigt der Schelm und Gaukler auch ein echtes Gefühl für die Mitmenschen. Er liebt den Einsiedler, der ihn unterweist, herzlich und kann sich bei dessen Tod vor Weinen kaum lassen. Mit Herzbruder verbindet ihn eine prächtige Soldatenkameradschaft, der es ewig Abbruch tut, daß er den frömmeren Freund auch einmal hintergeht. Sein Weib in Lippstadt läßt er zwar ungebührlich lang ohne Nachricht, ist ihm jedoch aufrichtig zugetan, und es ist wiederum weniger aus seinem Charakter als aus dem Zwang des spanischen Romantypus zu erklären, wenn er es jahrelang vergißt.

Erst in den Simplicianischen Schriften ist, wie gesagt, sein Wesen rein ausgebildet. Der alte Simplicissimus ist gemütlicher und freundlicher geworden und spielt weniger aufdringlich den Pessimisten und Moralprediger. Im »Seltsamen Springinsfeld« ermahnt er den verkommenen alten Kriegskameraden derb, aber freundschaftlich, sein gottloses Reden und Tun zu lassen, gewährt ihm für den Winter bei sich Obdach und bringt es zustande, den hartgesottenen Sünder zu Reue und Umkehr zu bewegen. Das »Ratstübel Plutonis« zeigt ihn im Kreis zahlreicher alter Bekannter aus seinen Dichtungen. Er ist sichtlich erfreut über das Zusammensein mit so vielen Begleitern seines Lebens, auch wenn kein Wort darüber fällt. Sogar die Frau, einst als das »Tier, das Zöpf hat« [19], verachtet, findet jetzt vor ihm Gnade, und er rät wahrhaftig zur Ehe mit einer brav sorgenden Gattin [20].

Aus dem Weltkind, das Einsiedler werden wollte, hat er sich zu einer dichterischen Existenz geläutert. Dem Getriebe der Menschen hat er sich entzogen, befriedigt jedoch seine Abenteuerlust durch die Niederschrift von Büchern, in denen es bunt hergeht, ohne daß er dabei sein Seelenheil gefährdet. Klug und weise beurteilt er seine Gestalten und auch sich selber. Dennoch kann er, da er durchgehend ironisch bleibt, den Schelmenzug in seinem Charakter bewahren und den Leser weiterhin foppen. Nicht der Einsiedler, sondern der gealterte Erzähler, Kalenderschreiber und Jahrmarktsmann ist seine endgültige Gestalt. Er erscheint wie ein Rübezahl des Schwarzwalds, der lange Zeit unter den Menschen koboldhaft sein Unwesen getrieben hat, dreimal wieder in die Natureinsamkeit zurückgetreten ist, endlich aber unter den Bauern seßhaft wird und sich am

Schreibtisch, auf öffentlichen Plätzen und im Wirtshaus am ewig närrischen und bedenklichen Weltwesen belustigt.

Die Schriften Grimmelshausens werden nach den Halleschen Neudrucken zitiert, die J. H. Scholte im Verlag Max Niemeyer veranstaltet hat: *Simplicissimus Teutsch*, 1949, *Continuatio*, 1939, *Weitere Continuationen*, 1943, *Der seltsame Springinsfeld*, 1928, *Das wunderbarliche Vogelnest*, Erster Teil, 1931. Für die Vegetationsdämonen verweise ich auf die klassische Darstellung Wilhelm Mannhardts: *Wald- und Feldkulte*, 2 Bände, 2. Aufl., Berlin 1904/5.

[1] *Simplicissimus Teutsch*, S. 97. – [2] *ebenda* S. 456. – [3] *Continuatio*, S. 68. – [4] *Simplicissimus Teutsch*, S. 224. – [5] »*Der Wahn betreugt*« steht auf sämtlichen Illustrationen zu einer späteren, umgearbeiteten Ausgabe des Romans, dem sogenannten *Barocksimplicissimus*. – [6] *Weitere Continuationen*, S. 47. – [7] *Continuatio*, S. 67. – [8] *Simplicissimus Teutsch*, S. 22. – [9] ebenda S. 53 f. – [10] ebenda S. 139. – [11] *Continuatio*, S. 43. – [12] ebenda S. 45. – [13] ebenda S. 81. – [14] ebenda S. 8. – [15] *Der seltsame Springinsfeld*, S. 14. – [16] ebenda S. 10. – [17] *Simplicissimus Teutsch*, S. 209. – [18] *Das wunderbarliche Vogelnest*, Erster Teil, S. 131. – [19] *Simplicissimus Teutsch*, S. 266. – [20] *Der seltsame Springinsfeld*, S. 52–54.

WIE EIN HOLLÄNDISCHER SCHIFFSKAPITÄN DEN SIMPLICIUS AUF SEINER INSEL FINDET

Hans Jacob Christoffel von Grimmelshausen (1621—1676)

Ein holländisches Schiff hat vor einer paradiesischen Insel Anker geworfen. Die Besatzung findet auf dieser Insel einen »Hochteutschen«, und in den beiden hier wiedergegebenen Kapiteln (dem 25. und 26. des Sechsten Buches des »Abenteuerlichen Simplicissimus«) berichtet der Kapitän von den weiteren Begebenheiten.

Als ich selber hingehen wolte, den Ort zu besichtigen, und zusehen was etwan zuthun seyn mögte, damit wir den besagten Teutschen zur Hand bringen könten, erregte sich nit allein ein grausames Erdbidem, daß meine Leute vermeineten die gantze Insul würde alle Augenblick untergehen, sondern ich ward auch eiligst zum Schiff-Volck beruffen, welche sich mehrentheils soviel deren auf dem Land waren, in einem fast wunderlichen und sehr sorgsamen Zustand befanden: dan da stund einer mit blossem Degen vor einem Baum, fochte mit demselbigen und gab vor, er hätte den allergrösten Riesen zu bestreiten: an einem andern Ort sahe einer mit frölichem Angesicht gen Himmel, und zeigte den andern vor eine gründliche Warheit an, er sehe Gott und das gantze himlische Heer, in der himlischen Freude beysammen, hingegen sahe ein anderer auff den Erdboden, mit Forcht und Zittern, vorgebende, er sehe in vorsich habender schröcklichen Grube den leidigen Teuffel samt seinem Anhang: die wie in einem Abgrund herum wimmelten: ein anderer hatte einen Prügel und schlug um sich, daß ihm niemand nähern dorffte, und schrye doch, man solte ihm wider die viele Wölffe helffen, die jhn zerreissen wolten, hier saß einer auf einem Wasser-Faß (als welche wir zuzurichten und zu füllen an Land gebracht hatten) gab demselben die Sporen und wolte es wie ein Pferd tumlen; dort fischte einer auff trockenem Land mit dem Angel, und zeigete den andern was jhm vor Fische anbeissen würden: in summa, da hiesse es wol viel Köpffe viel Sinne, dan ein jeder hatte seine sonderbare Anfechtung, welche sich mit deß andern im wenigsten nicht vergliche; es kam einer zu mir geloffen, der sagte gantz ernstlich Herr Capitain ich bitte jhn doch um hundert-

tausend Gottes willen, er wolle Iustitiam administriren, und mich vor den greulichen Kerlen beschützen! Als ich jhn nun fragte, wer jhn dan beleidiget hätte, antwortete er (und wiese mit der Hand auf die übrige die eben so närrisch und verdollet in den Köpffen waren als er) diese Tyrannen wollen mich zwingen, ich sol zwo Tonnen Häringe: sechs Westphälische Schüncken: und zwölff Holländische Käse, samt einer Tonne Butter auff einmal aufffressen; Herr Capitain sagte er ferner, wie wolte das Ding seyn können? es ist ja unmüglich und ich müste ja erworgen oder zerbersten! mit solchen und dergleichen Grillen gingen sie um, welches recht kurtzweilig gewesen wäre, dafern man nur gewüst hätte, daß es auch wider ein Ende nehmen: und ohn Schaden abgehen würde; aber was mich und die übrige so noch beym Verstand waren, anbelanget, ward uns rechtschaffen Angst, vornehmlich weil wir dieser verruckten Leute je länger je mehr kriegten und selbsten nicht wusten, wie lange wir vor solchem seltzamen Zustand würden befreyt seyn.
Unser Siechen Tröster der ein sanfftmühtiger frommer Mann war, und etliche andere hielten darvor, der offt berührte Teutsche, den die unserige anfänglich auff der Insul angetroffen, müste ein heiliger Mann: und Gottes wolgefälliger Diener und Freund seyn: weßwegen wir dan, weil jhm die unserige mit Abhauung der Bäume: Erösung der Früchte und Todschlagung deß Geflügels seine Wohnung ruinirten, mit solcher Straffe vom Himmel herab beleget würden: hingegen aber sagten andere Officianten, er könte auch wol ein Zauberer seyn, welcher uns durch seine Künste mit Erdbidmen und solcher Wahnwitzigkeit plage, um uns widerum desto ehender von der Insul zu bringen, oder uns gar darauff zuverderben, es wäre am besten sagten sie, daß man jhn gefangen kriegt, und zwinge, den unserigen wider zum Verstand zuhelffen, in solchem Zwyspalt behauptete jedes Theil seine Meinung, die mich beyde ängstigten. dan ich gedachte, ist er ein Freund Gottes, und diese Straffe uns seinet halben zukommen, so wird jhn auch Gott wohl vor uns beschützen: ist er aber ein Zauberer, und kan solche Sachen verrichten die wir vor Augen sehen und in den Leibern empfinden, so wird er ohn zweiffel noch mehr können, daß wir jhn nicht erhaschen mögen: und wer weiß! vielleicht stehet er unsichtbar unter uns? endlich beschlossen wir jhn zu suchen und in unsere Gewalt zu bringen, es geschehe gleich mit Güte oder Ge-

walt; gingen demnach wieder mit Fackelen, Bech-Kräntzen, und Liechtern in Laternen in obgenannte Höle, es ging uns aber wider wie es zuvor den andern ergangen war, daß wir nemlich kein Liecht hinein bringen: und also auch selbst vor Wasser, Finsternuß und scharffen Felsen nicht fürders kommen konten, obzwar wir solches offt probireten; da finge ein Theil auß uns an zu beten, das andere aber vielmehr zu schweren, und wusten wir nicht, was wir zu diesen unsern Ängsten thun oder lassen solten.

Da wir nun so in der finsteren Höle stunden, und wusten nicht wo auß noch ein, massen jeder nichts anders thät, als daß er lamentirte; höreten wir noch weit von uns den Teutschen uns folgender gestalt auß der finstern Höle zuschreyen: ihr Herren: sagt er, was bemühet ihr euch umsonst zu mir oder sonst herein zu kommen, sehet ihr dan nit, daß es eine pure Unmüglichkeit ist? wan ihr euch mit denen Erfrischungen die euch Gott auff dem Land bescheret, nicht vergnügen lassen: sondern an mir, einem nackenden armen Mann der nichts als das Leben hat; reich werden wollet, so versichere ich euch, daß jhr leer Stroh treschet; darum bitte ich euch um Christi unsers Erlösers Willen, lasset ab von euerm Beginnen, geniesset gleichwohl die Früchte des Landes zu eurer Erfrischung, und lasset mich in dieser meiner Sicherheit, dahin mich eure beynahe tyrannische und sonst betrohliche Reden (die ich gestern in meiner Hütte vernehmen müssen) zu fliehen verursachet mit frieden, eh ihr (da der liebe Gott vor seyn wolle) darüber in Unglück kommet; da war nun guter Raht theur; aber unser Siechentröster schrye ihm hinwider zu, und sagte, hat euch gestern jemand molestiret, so ist es uns von Grund unsers Hertzens leyd, es ist von grobem Schiff-Volck geschehen, das von keiner Discretion nichts weiß; wir kommen nicht euch zu plündern, noch Beute zu machen, sondern nur um Raht zu bitten, wie den unserigen wider zu helffen sey, die mehrentheils auff dieser Insul jhre Sinne verloren; ohn daß wir auch gern mit euch als einem Christen und Landsmann reden: euch dem letzten Gebot unsers Erlösers gemäß, alle Liebe, Ehre, Treue und Freundschafft erweisen: und wan es euch beliebet, wider mit uns in euer Vaterland heimführen mögten:

Hierauff kriegten wir zur Antwort, er hätte gestern zwar wol vernommen, wie wir gegen jhm gesinnet wären; doch wolte er dem Gesetz unsers

Heylandes zu folge böses mit gutem bezahlen, und uns nicht verhalten, wie den unserigen wieder von ihrem unsinnigen Wahnwitz zuhelffen sey; wir solten, sagte er, diejenigen so mit solchem Zustand behafftet wären, nur von den Pflaumen darin sie ihren Verstand verfressen, die Kernen essen lassen, so würde es sich mit allen in einem Augenblick wider bessern, welches wir ohn seinen Raht an den Pfersigen hätten abnemen sollen, als an welchen die hitzigen Kern, wan man sie mit geniesse, die schädliche Kälte des Pfersigs selbst hintertreiben; dafern wir auch vielleicht, die Bäume, so solche Pflaumen trugen nicht kennen würden, so solten wir nur Achtung geben, an welchen geschrieben stunde:

Verwunder dich über meine Natur,
Ich mach es wie Circe die zaubrisch Hur.

Durch diese Antwort und des Teutschen erste Rede konten wir uns wohl versichert halten, daß er von den unserigen, so wir erstmals auff die Insul gesandt, erschrecket: und gemüssiget worden, in diese Höle sich zu retiriren; item daß er ein Kerl von rechtschafnem teutschen Gemüth seyn müsse, weil er uns, unangesehen er von den unserigen molestiret worden, nichts destoweniger erzeigte, durch was die unserige jhre Sinne verloren und wodurch sie wider zurecht gebracht werden mögten: da bedachten wir ererst mit höchster Reue, was vor böse Gedancken und falsches Urthel wir von jhm gefasset, und dessentwegen zu billiger Straffe in diese gefährliche finstere Höle gerahten wären: auß welcher ohn Liecht zukommen unmüglich zuseyn schiene, weil wir uns viel zuweit hinein vertiefft hatten: derowegen erhub unser Siechentröster seine Stimme wiederum gantz erbärmlich und sagte, ach redlicher Landsmann; die jenige so euch gestern mit jhren ungeschliffenen Reden beleidigt haben, seynd grobe: und zwar die ungeschliffneste Leute von unserm Schiff gewesen: hingegen stehet jetzt hier der Capitain sampt denen vornemsten Officirern euch wiederum um Verzeihung zu bitten, auch freundlich zubegrüssen und zu tractiren, auch mitzutheilen was etwan in unserm Vermögen befindlich und euch dienlich seyn mögte; ja wan ihr selber wöllet, euch widerum auß dieser verdrüßlichen Einsamkeit mit uns in Europam zunehmen: aber es ward uns zur Antwort, er bedancke sich zwar deß guten Anerbietens, sey aber gantz nicht bedacht, etwas von unsern offerten anzunehmen:

dan gleichwie er vermittelst Göttlicher Gnade nunmehr über fünfzehen Jahr lang mit höchster Vergnügung aller Menschlichen Hilff und Beywohnung an diesem Ort entbären können, also begere er auch noch nicht wider in Europam zukehren, um so thörechter Weise seinen jetzigen vergnügsamen Stand durch eine so weite und gefährliche Reise in ein unruhiges jmmerwehrendes Elend zuverwechslen.

Nach Vernehmung dieser Meynung wäre uns der Teutsche zwar wol gesessen gewesen, wan wir nur wider auß seiner Höle hätten kommen können: aber solches war uns unmüglich: dan gleichwie wir ohn Liechtes nicht vermogten, also dorfften wir auch auff keine Hilffe von den Unserigen hoffen, welche auff der Insul in jhrer Dollerey noch herum raseten. Derowegen stunden wir in grossen Ängsten, und suchten die allerbesten Worte herfür, den Teutschen zu persuadiren, daß er uns auß der Höle helffen solte, welche er aber alle nichts achtete, biß wir endlich (nachdem wir jhn unsern und der unserigen Zustand gar beweglich zu Gemüht geführet, er auch selbst ermaß, daß kein Theil dem andern von uns ohn seinen Beystand nicht helffen würde können) vor Gott dem Allmächtigen protestirten, daß er uns auß Hartnäckigkeit sterben und Verderben liesse, und daß er dessentwegen am jüngsten Gericht wurde Rechenschaft geben müssen: mit dem Anhang, wolte er uns nicht lebendig auß der Höle helffen, so müste er uns doch endlich wan wir darin verdorben und gestorben wären, tod herauß schleppen; wie er dan auch besorglich auff der Insul Tode genug finden würde, die ewige Rache über ihn zu schreyen Ursache hätten, um willen er jhnen nicht zu Hilffe kommen, eh sie einander vielleicht, wie zu förchten, in jhrem unsinnigen Zustand selbsten entleibten; durch diß Zusprechen erlangten wir endlich, daß er versprach uns auß der Höle zuführen, jedoch musten wir jhm zuvor folgende fünff Puncten, wahr, stät, vest und unzerbrüchlichen zuhalten, bey Christlicher Treue und Altteutschen Bidermanns Glauben versprechen.

Erstlich daß wir diejenige so wir anfänglich auff die Insul gesändet, wegen dessen damit sie sich gegen jhm vergriffen, weder mit Worten noch Wercken nicht straffen solten; zweytens daß hingegen auch vergessen tod und abseyn solte, daß er, der Teutsche, sich vor uns verborgen, und so lang nicht in unser Bitten und Begehren verwilligen wollen; drittens, daß wir jhn als eine freye Person die niemand unterworffen, wider seinen

Willen nicht müssigen wolten, mit uns wiederum in Europam zuschiffen; viertens, daß wir keinen auß den Unserigen auff der Insul hinterlassen wolten, und fünfftens, daß wir niemand weder schrifft- noch mündlich, vielweniger durch eine Mappa kund: oder offenbar machen wolten, wo und unter welchem Gradu diese Insul gelegen; nachdem wir nun solches zuhalten betheuret, ließ er sich gleich mit vielen Liechtern sehen, welche auß dem Finstern wie die hellen Sterne hervor gläntzeten, wir sahen wol daß es kein Feur war, weil jhm Haar und Bart voll hing, welches auff solchen Fall verbrant wäre; hielten es derowegen vor eitel Carfunckelsteine, die wie man saget im finstern leuchten sollen; da stieg er einen Felsen auff den andern ab, und muste auch an etlichen Orten durchs Wasser waten, also daß er durch seltzame Krümme und Umwege (welche uns unmüglich zu finden gewesen wären, wan gleich wir wie er mit solchen Liechtern versehen gewesen weren) sich gegen uns nähern muste: es sahe alles mehr einem Traum: als einer waaren Geschichte: der Teutsche selbst aber mehr einem Gespenst: als einem warhafftigen Menschen gleich: also daß sich etliche einbildeten, wir wären auch gleich unseren Leuten auff der Insul mit einer aberwitzigen Wahnsucht behafftet.

Als er nun nach einer halben Stunde (dan solange Zeit muste er mit auff und absteigen zubringen, eh er zu uns kommen konte) bey uns anlangte, gab er jedem nach teutschen Gebrauch die Hand, hieß uns freundlich willkommen, und bat wir wolten jhm verzeihen, daß er auß Mißtrauen so lang verzogen hätte, uns wider an des Tages Licht zubringen: reichte darauff jedem eins von seinen Lichtern, welches aber keine Edelgesteine: sondern schwartze Kefer waren, in der grösse, als die Schröter in Teutschland, dise hatten unten am Hals einen weißen Flecken so groß als ein Pfenning, der leuchtete in der finstere vil heller als eine Kertze, massen wir durch dise wunderbarliche Lichter mit unserm Teutschen wider glücklich auß der grausamen Höle kamen.

Diser war ein langer starcker wol proportionirter Mann mit geraden Glidern, lebhaffter schöner Farbe, Corallenrothen Lefftzen, lieblichen schwartzen Augen, sehr heller Stimme, und einem langen schwartzen Haar und Bart, hier und da mit sehr wenigen grauen Haaren besprenget, die Haupthaare hingen jhm biß über die Hüffte, und der Bart biß über den Nabel hinunter; um die Scham hatte er einen Schurtz von Palm-

Blättern, und auff dem Haupt einen breiten Hut, den er auß Bintzen geflochten, und mit Gummi überzogen hatte, der jhn wie ein Tyrisol, beydes vor Regen und Sonnenschein beschützen konte; und im übrigen sahe er beynahe auß, wie die Papisten ihren Sanctum Onoffrium abzumahlen pflegen; er wolte in der Höle mit uns nicht reden, aber so bald er herauß kam, sagte er uns die Ursache, nemlich daß sie die Art an sich: wan man darin ein grosses Getösse hätte, daß alsdan die gantze Insul davon erschüttere, und ein solches Erdbidem erzeige, daß diejenige so darauff seyn, vermeinen sie würde untergehen, so er bey Lebzeiten seines Camerades vilmal probiret hätte, welches uns erinnerte an dasjenige Loch in der Erden unweit der Stat Vieburg in Finnland, davon Johann Rauhe in seiner Cosmographia am 22. Cap. schreibet; er verwise uns darneben daß wir sich so freventlich hinein begeben, und erzehlte zugleich daß er und sein Camerad wol ein gantz Jahr zugebracht, eh sie sich deß Wegs hinein erkündiget, welches jhnen aber gleichwohl ohn gedachte Kefer, weil sonst alle Feur darin außlöschen, in vilen Jahren nimmer mehr müglich gewesen wäre; mithin näherten wir sich zu seiner Hütten, die hatten die unserige spoliret und allerdings ruiniret, welches mich hefftig verdroß, er aber sahe sie kaltsinnig an, und thät nicht dergleichen, daß jhm ein Leid dardurch widerfahren wäre; doch tröstete ich jhn, mit Entschuldigung, daß solches wider meinen Willen und Befelch geschehen, Gott gebe auß was Verhängnuß oder Befelch, vielleicht jhm zu erkennen zu geben, wieweit er sich der Gegenwart und Beywohnung der Menschen, vornehmlich aber der Christen und zwar seiner Europeischen Landsleute zu erfreuen; die Beut so die Zerstörer seiner armen Wohnung gemachet hätten, würde über dreissig Ducaten in specie nicht seyn, die er jhnen gern gönne, hingegen wäre der gröste Verlust, den er erlitten, ein Buch das er mit großer Mühe von seinem gantzen Lebens-Lauff: und wie er in diese Insul kommen, beschrieben; doch könte ers auch leicht verschmertzen, weil er ein anders verfertigen könte, wan wir jhm anders die Palm-Bäume, nicht alle abhauen: und jhm selbst das Leben lassen würden, darauff erinnerte er selbst zueilen, damit wir denen so jhre Vernunft in den Pflaumen verfressen hatten, fein zeitlich wider zu Hilff kommen mögten.

Also gelangten wir zu angeregten Bäumen dabey die unserige beydes

krancke und gesunde jhr Läger auffgerichtet, da sahe man nun ein wunderbarliches abenteuerliches Wesen; kein eintziger unter allen war noch bey Sinnen; diejenige aber so jhre Vernunfft noch hatten, waren zerstoben, und von den verruckten entweder auff das Schiff oder sonsten hin in die Insul geflohen; der erste der uns auffstieß, war ein Büchsenmeister, der kroch auff allen vieren daher, krächzete wie eine Saue, und sagte jmmerfort, Maltz, Maltz; der Meinung weil er sich einbildete, er wäre zu einer Sau worden, wir solten ihm Maltz zu fressen geben; derohalben gab ich jhm auß Raht des Hochteutschen ein par Kernen von denen Pflaumen, darin sie alle jhren Witz verfressen, mit versprechen, wan er solche würde gessen haben, er alsobald gesund werde; da er nun solche zu sich genommen, also daß sie kaum warm bey jhm worden, richtete er sich wider auff, und fing an vernünfftig zureden; und solcher gestalt brachten wir alle ehender als in einer Stunde wider zu recht: da kan sich nun jeder wohl einbilden, wie hoch mich solches erfreuete, und was gestalten ich mich obgedachtem Hochteutschen verbunden zuseyn erkante, sintemal wir ohne seine Hilffe und Raht mit allem Volck sampt dem Schiff und Gütern ohn allen Zweiffel hätten verderben müssen.

BETRACHTUNGEN ÜBER ALTER UND TOD

Marcel Jouhandeau

Der Tod allein entrückt uns dorthin, wo uns nichts mehr berührt. Altern, richtig verstanden, ist durchaus nicht das, was man gemeinhin glaubt. — Es bedeutet keineswegs abnehmen, sondern wachsen.

Das Alter gewährt eine Hellsichtigkeit, die der Jugend nicht eignet, und eine Abgeklärtheit, die der Leidenschaft durchaus vorzuziehen ist. Wenn sich die Abgeklärtheit, die man erreicht hat, jedoch nicht mit einer geheimen und verschwiegenen Absage an die Hoffnung verbände, so käme sie leicht einer Beschönigung, wenn nicht einer Lüge gleich.

Das Alter erscheint mir mehr und mehr nicht etwa als der düstere Vorhof des Todes, sondern als der große Urlaub nach der Überbeanspruchung der Sinne, des Herzens und des Geistes, die Leben hieß. Zu guter Letzt besteht unsre Weisheit, wenn wir uns an der Schöpfung gefreut haben, ohne Zweifel darin, daß wir sie, an sich und durch sich, auf das Nichts zurückführen, aus dem Gottes Hand sie hervorgehen ließ. Welche Befriedigung, welche Erleichterung, an diese Erde zu denken, die man noch nicht verlassen hat, doch schon vom anderen Ufer aus schaut, und an das Vergnügen als eine bezaubernde, doch gefährliche Stimmung, die ich Gott sei Dank gekannt habe, die aber — auch dafür sei Dank — für mich nur noch Erinnerung ist.

Den Überfluß kennt man nicht, wenn man sich alle Wünsche erfüllen kann, sondern erst dann, wenn man keine mehr hat, weil man sie hinter sich ließ.

Die Abgeklärtheit wäre jedoch Gleichgültigkeit, wenn sie sich nicht durch ihre Essenz von ihr unterschiede, spielt sich gleich hier wie dort alles so ab, als könne einen nichts mehr berühren. Gleichgültigkeit ist ein Zeichen der völligen und endgültigen Abwesenheit von Lebenskraft und Persönlichkeit, während Abgeklärtheit, je vollkommener sie ist, desto mehr darauf schließen läßt, daß beide weiterentwickelt worden sind. Für mich ist die Weisheit, zu der ich vorgedrungen bin, ein Zustand glühender Helle.

Warum noch auf Erden verbleiben? Ich habe der Reihe nach alles kennengelernt, was mich hier festhielt.

Nun halte ich an nichts mehr fest, am wenigsten an diesem »Ich«, das ich so hoch erhoben habe.

Wie sollte man noch an etwas auf dieser Erde Anteil nehmen, vor allem an sich selbst? Nach siebzig Jahren ist dieser Lebensrest eine Dreingabe. Man muß sie empfangen, ohne daran zu glauben, sie annehmen, ohne sich daran zu klammern.

Nichts mehr! Ich möchte bewegungslos verharren. Wenn ich mich dazu verstehe, mich zu rühren, so geschieht es nicht meinethalben, sondern um deren willen, für die ich zu sorgen habe.

Die Erfahrungen aus Erlebtem und aus dem Umgang mit Menschen verleihen uns eine Unerschütterlichkeit, die nichts mehr zu durchbrechen vermag.

Künftighin jeglicher Unruhe enthoben, leidenschaftlicher Empörung wie überschäumender Begeisterung, nimmt man nicht mehr in gleicher Weise wie die anderen an den Geschehnissen Anteil, so, als ob das Herz, in einer Art Ablehnung erstarrt, das Gesicht und die Gebärden der Steifheit von Masken und Automaten verfielen.

Ist das Leben zum Schauspiel geworden, so ist man als vollendeter Schauspieler um so freier, die Leidenschaft schlecht zu spielen, je besser man sie beherrscht und kennt.

Ich war wohl in den Monaten Juli, August und September des Jahres 1951 so unaussprechlich glücklich und litt wohl zugleich so unsäglich, daß ich einen kurzen Augenblick aufhörte, zu sein, und von diesem wenn auch nur kurzen Aufenthalt im Nichts bin ich niemals zurückgekehrt.

Seither betrachte ich, was mir persönlich geschieht, so, als käme es aus einer anderen Welt, oder geschehe einem anderen.

Die Gebärden, die ich ausführe, die ich auszuführen vorgebe, stellen sich mir bereits als Erinnerungen dar.

Vielleicht tue ich nur noch so, als lebe ich.

Zuweilen fühle ich mich allem so fern, daß meine Einsamkeit mich berauscht.

Das ist ein Zustand, in dem ich den Tod vorwegnehme, und den ich wohl kenne. Um tot zu sein, braucht man die Formen des Todes nicht zu durch-

gehen, man kann den Tod feststellen und empfinden, ohne dadurch auf sein Leben einen Anschlag auszuüben. Der Tod ist ein Seelenzustand.
Wenn ich sterben werde, werde ich bereits längst tot sein. Bin ich es vielleicht schon jetzt?
Während man altert – wie sich das Leben allmählich entfernt; und indem man es durch ein umgekehrtes Fernglas betrachtet, verkleinert es sich. Allmählich verliert es alle Wichtigkeit, alle Leuchtkraft, alle Würze und jegliches Interesse.
An einem gewissen Augenblick ist es beinahe nichts mehr, und da es im Moment, da wir es verlassen, überhaupt nichts mehr ist, ist auch Sterben nichts.
Mir scheint sogar, daß ich gestorben weniger tot wäre, als ich es jetzt bin.
Nein, das ist es nicht.
Gestorben werde ich weniger tot sein, als ich es jetzt bin, weil ich es nicht wissen werde, jetzt aber es weiß.
Heute, an diesem Abend, habe ich eine Erklärung abzugeben. Man glaubt, ich sei noch am Leben? Nun, dem ist nicht so, schon längst nicht mehr. Aber noch niemand hat es bemerkt. Ich sage es euch. Das einzige mir verbleibende Vorrecht ist, daß ich den Leichnam nicht spüre.
Doch warten wir das Ende ab.
Es ist etwas Seltsames, sich zu überleben. Man legt auf nichts mehr Wert und ist doch allem gegenüber empfänglicher. Man weint ohne Tränen, ist zu lachen unfähig, aber schon schmückt uns das Lächeln, dessen letztes und unbesiegbares Mal der Tod bald auf unser Antlitz drücken wird.
Vom Augenblick an, da ich mich als nicht mehr vorhanden ansehe, bringe ich Nahrung nicht ohne Widerwillen über die Lippen, so, als verlängerte ich dadurch entgegen jeder Logik das Bewußtsein eines anderen, längst überwundenen Zustandes.
Wenn ich nach meinen menschlichen Bindungen urteile, die mit wenigen Ausnahmen nicht mehr dieser Erde zugehören, so fehlt nur wenig, um selbst nicht mehr zu sein.



Seit wann kümmere ich mich um meinen Besitz nicht mehr so, als gehörte er mir, und um meine Person, als handle es sich eigentlich nicht mehr um mich?

Je weiter ich vorwärts schreite, desto weniger arbeite ich um der Sache willen, sondern lediglich, um mich zu beschäftigen. Man hielt es für schwierig, nichts zu sein, ohne Geltung in den eigenen und den Augen der anderen. Das Gegenteil ist der Fall. Nichts ist angenehmer, weniger behindernd als das Nichts.
Es beginnt damit, daß man sich dazu bringt, nicht zu sprechen, sich nicht zu rühren, schließlich wird man schweigsam und bewegungslos, als nähme man nicht am Leben teil oder nur als an einem fremden, da bedeutungslosen Schauspiel, und gerade in dieser Ablehnung von allem findet man alles, was man suchte.
Ohne etwas vor sich oder hinter sich, zur Rechten oder Linken zu haben, gleicht man einem behauenen Stein, doch einem, der gleich der Memnonstatue in harmonischen Weisen erklingt, wenn ihn Aurora berührt.

*

Ach, dieses Stechen im Herzen, das mich für einen kurzen Augenblick daran erinnert, daß ich bin. Die unverlierbare Freude, die meine Seele ist, kann sich nicht entschließen, mich zu verlassen.
Die innere Bewegung, wenn ich mich des Nachts laut sprechen höre.
Man zieht sich in eine Art Zwischengemach seiner selbst zurück, wo man sich sagt, man sei nicht mehr, und wo man tatsächlich nichts mehr ist, und da diesem Nichts nichts mehr zustoßen kann, nicht einmal mehr Leid, leidet man nicht mehr. So bescheiden ist man geworden, daß man schließlich von niemand mehr bemerkt wird. Am wenigsten von sich selbst. Aber wenn man tatsächlich die einzige Dimension, die es wert ist, beibehalten zu werden, dadurch erreicht und ausdehnt, daß man der Aufmerksamkeit der andern und seiner eignen auch nicht die geringste Angriffsfläche mehr bietet, dann ist alles gerettet. Die dem Alter eigne Torheit, verneinen zu wollen, hat sie auch unsre Vorstellungskraft und unser Gefühlsleben ausgelöscht — wenn sie sich unserer Existenz bemächtigt hat, soweit die dem Raum und der Zeit angehört: gegen unser innerstes Wesen vermag sie nichts.

*

Ist man erst unangreifbar, befreit von dem Wunsch nach Geltung in der Welt, so glaubt man sich in der Nähe und bald in der Gegenwart jenes

unaussprechlichen »Etwas«, das die Mystiker zuweilen zu erreichen und als Grund unserer Existenz und als Ziel unseres Strebens zu bestimmen trachteten.

*

Seit einiger Zeit könnte ich ohne die Gefahr einer Täuschung sagen, daß ich ein lebender Leichnam bin, wenn mich hienieden nichts mehr auf andere Weise interessiert als den Träumer seine Träume, in denen er nur eine unwirkliche Rolle spielt.
Welch köstliche Freiheit, sich als der Vergangenheit zugehörig betrachten zu können, alles nur aufzunehmen, als geschehe es nach unserem Tode.

*

Hat man gewisse Glückszustände gekannt, so gibt es noch ein Glück: nichts mehr vom Leben erwarten und doch weiterleben. Man wohnt den Geschehnissen mit demselben Abstand bei, wie Karl V. seinen gespielten Begräbnisfeierlichkeiten.
Es mag geschehen, daß das Leben sich mehr an uns hält, als wir an es. Es gibt jene beharrlichen, hartnäckig treuen Gesundheiten, die einen lange am Leben erhalten. Auf dieses Vorrecht nicht mit schlechter Laune antworten!

*

Leben als lebe ich nicht, dahin muß ich nach und nach gelangen. Dorthin führen alle Wege. Für Geschöpfe, die zur Leidenschaft geboren sind, gibt es zunächst nichts Unerträglicheres, als die fortschreitende Erkaltung in sich und um sich zu spüren. Man braucht sich damit nicht abfinden; man lasse es zunächst gelten, und bald wird man das Wohltuende daran empfinden.

*

Mit zunehmendem Alter wird man sich fremder, bis es einem schließlich schwer fällt, sich wieder zu erkennen, sich gelten zu lassen, die eigenen Werke zu verstehen und die Lust, von der man soviel Aufhebens machte.

Wenn ich früher ein schönes Geschöpf sah, mußte ich bei ihm verweilen, es wiedersehen, es berühren. Künftig nicht mehr, es ist, als gehe mich das nichts mehr an. Früher war ich bei den jungen Menschen, denen ich begegnete, für das empfänglich, was mir gefiel. Heute für das, was mir an ihnen mißfällt.
Als ich jung war – oh, das Gefühl der Eroberungen! Je ferner, je verschiedener ein Geschöpf von mir, desto neugieriger, desto stärker angezogen fühlte ich mich. Ich mußte mich ihm um jeden Preis nähern, seine Geheimnisse kennen. Die intimsten, die indiskretesten Beziehungen, die mir ich weiß nicht was von mir und dem andern enthüllen sollten – ich wollte, daß sie sich um jeden Preis als möglich erwiesen, und oft gelang es mir, alle Hindernisse zu überwinden.
Von nun an das Gegenteil: Unbekannte flößen mir etwas wie Widerwillen, wie Abscheu ein. Wert lege ich nur noch auf das Altvertraute.

*

Es geht mir nicht mehr darum, mich auszudehnen, sondern mich zu sammeln, zu beschränken, mich schlank zu machen, um in die Höhe zu streben. Vorbei die Zeit, Erinnerungen zu sammeln, immer neue Pläne zu schmieden, zu reisen, Bekanntschaften und Freundschaften herzustellen. Nichts mehr, nur noch das Ewige.

*

Von einem gewissen Alter an gleicht jedes Fest einer Niederlage. Dem einen wie dem anderen gegenüber gleich empfänglich sein – ohne Kummer.
Von einem gewissen Alter an freut man sich nicht mehr einer Sache für sich selbst, sondern für die, welche noch nicht wissen, daß jedem Ding bereits sein eignes Ende eingeschrieben ist.
In meinen Augen ist die Rose schon in der Knospe verwelkt.

*

Da meine Sinnenlust erloschen ist, sollte eine Saite gesprungen sein? Nein. Sagen wir lieber, daß die Harmonie zwischen meinen Sinnen, die durch eine falsche Note gestört war, wiederhergestellt ist.

Hat man im Fleisch und in der Seele erlebt, daß alles, was dem Bereich des Sinnlichen angehört, nichts mehr gilt, so mag man mit Recht eine gewisse Befreiung, Erleichterung empfinden; doch würde diese Feststellung, die nur der eigenen Person gilt, zu einem Gesetz erhoben gegen das Vergnügen und gegen jene, die solche Freuden noch kennen und ihnen anhängen — nichts wäre plumper und ungerechter. In der Gegenwart von Liebespaaren belustigen mich nunmehr die Anstrengungen und Erfindungen, die die Leidenschaft fordert. Ich sehe unsere Liebenden, als seien sie Beamte im Dienst, und ich wünsche ihnen Mut.

Bemerkenswert ist, daß ich keine Reue, nur einiges Erstaunen empfinde, wenn ich mich gewisser Abenteuer und Erfahrungen aus meiner Jugend und meinen reiferen Jahren erinnere. Ich frage mich, wie man solche Verdrehtheiten begehen konnte. Aus der Entfernung bewundert man die Gewandtheit, zuweilen auch die Geduld oder auch die Leidenschaftlichkeit, schließlich die Erschöpfung, ohne doch alles ganz zu verstehen. Im Grunde ist allein die Natur dafür verantwortlich, und da sei Gott vor, daß ich ihm nicht unendlich dankbar bin für alles, was sie mir gestattete, als ich mich verirrte. Es genügt, daß ich mich nicht verlor.

*

Der Tag kommt, an dem ein Einziges fehlt, und das ist nicht etwa der Gegenstand unseres Wünschens, sondern der Wunsch.

Es geht nicht mehr darum, zu trinken, sondern es geht um den Durst.

Man ist endgültig und von allem gesättigt.

Alles in uns schreit:

Genug!

Von allem und jedem.

Diese Übersättigung ist nur scheinbar dem Überdruß verwandt. Fehlt das Verlangen, so fehlt das Verlockende. Selbst das Schöne erregt nicht mehr, es sei denn die Erinnerung an ein einziges Wesen, das meine Augen niemals müde werden zu betrachten, so wie ich es einmal, ein Mal, sah.

*

Ein eigenartiger und für mich durchaus neuer Eindruck — das Fehlen jeglicher Neugier, wie ein Verzicht darauf, noch etwas kennenzulernen,

durchaus nicht aus Verachtung, sondern weil ich mich jenseits befinde und ohne Zweifel das Alter der Kenntnisnahme überschritten habe.

*

Wenn ich mich meinen Wünschen zuwende – ich sage nicht: mich gegen sie wende – und mich prüfe, was sie betrifft, bin ich überzeugt, daß nicht wir sie auswählen. Vielmehr ist es ein bestimmter Wunsch, der uns wählt, unserem Fleische eingeschrieben ist und uns bestimmt.
Der Blick des einen haftet an dem Bein einer Frau, der eines andern lieber auf dem Nacken der Knaben: Trance!
Erwacht man, befreit von dieser Art Bedrängnis, wie sollte man nicht darüber staunen, was Wünsche aus uns machen?
Man könnte daraus schließen, daß manchen Menschen nichts fremder ist als ihre eignen Leidenschaften. Zuweilen bewegt sich die Seele zwischen oder unter ihnen, manchmal schwebt sie auch darüber.

*

Andre Zeiten, andre Sitten.
Lächerlich wirkt der Greis, der gegen die Schwächen junger Menschen wettert oder sich mit allzuviel Bitterkeit oder betonter Reue gegen die Verirrungen seiner Vergangenheit wendet.
Welches Verdienst kommt ihm in diesem Umschwung, in diesem Zu-sich-selbst-Finden zu? Man ist nicht mehr, der man war, das ist alles. Die Erfüllung, aller Weisheit Gipfel, ist vielleicht, daß man vermochte, jung zu sein, und aufhörte, es zu sein, als es an der Zeit war. Jedes Alter hat, was ihm zukommt, und zweifellos ist das beste Mittel gegen Vergreisung, daß man großzügiges Verständnis für jene zeigt, die nicht über unsere Erfahrung verfügen, und auch lächelnde Nachsicht dem gegenüber, was man selbst war, ehe man alterte.
Anders gesagt: vielleicht liegt ebensoviel Greisenhaftes in einer gewissen Prüderie der späteren Jahre, wie wenn man sich als Graubart so benimmt, wie es kaum Jugendlichen ansteht.

*

Zwei Augenblicke erscheinen mir in unserem Leben gleich wundervoll: Die Jugend, solange wir das bevorstehende Ende dieser Zeit nicht kennen

und uns für unsterblich halten, und das Alter, wenn wir, von allem zurückgekehrt, nichts mehr so ansehen, als berühre es uns. Auch ist etwas Abgeschlossenes dabei. Das Wesentliche ist vergangen: Der Augenblick, in dem man sich die Frage stellt: werde ich ein Gott sein oder ein leeres Gefäß?
Nun ist es getan. Bleibt noch ein guter Tod.

(Aus dem Französischen übersetzt von Erna Stübel)

DIE STIFTUNG ALS MODELL

Mohammed Rassem

Professor Hans Sedlmayr gewidmet

I

Der Ausdruck Stiftung bezeichnet im heutigen Sprachgebrauch, wenn kein besonderer Zusammenhang gegeben ist, ein Vermögen, das ein reicher Mann einem wohltätigen Zwecke widmet – und zwar so, daß er sich der Verfügungsgewalt ganz oder teilweise begibt. Dieses Vermögen wird durch einen Verwalter nach bestimmten Regeln erhalten und verwendet, nach Regeln, die nicht allgemein gültig sind, sondern für diese Stiftung gesetzt. So darf etwa eine Stipendienstiftung Geld nur an Personen geben, die gewisse Voraussetzungen erfüllen und dann als Stipendiaten das Geld zu einem bestimmten Zweck, nämlich zu ihrem Studium, verwenden. Es gibt Stiftungen, wo diese Satzung so stark ausgebildet ist, daß die Nutznießenden recht eigentlich einer Disziplin unterworfen sind, etwa an einem bestimmten Orte wohnen müssen oder bestimmte Lebensformen einzuhalten haben.

Die Stiftung ist also ein Rechtsgebilde, und sie wirkt gestaltend auf das gesellschaftliche Leben ein. Sie kann das nicht nur, weil sie die finanziellen Mittel dazu hat, sondern vor allem, weil sie beansprucht, einem höheren Zwecke zu dienen. Es wird das entweder in abstrakten Worten ausgedrückt oder aber religiös, indem die Stiftung den Namen eines Heiligen erhält und gleichsam dessen Protektorat ist. Die englischen Universitätscolleges, die wie so viele andere pädagogische Anstalten ursprünglich Stiftungen sind und bis heute auch als solche verwaltet werden, tragen Namen wie Saint John's College, Trinity College oder Saint Edmund Hall.

Es gibt viele Stiftungen, die den Namen des Stifters selbst führen. Aber auch wenn das nicht der Fall ist, soll eine Stiftung das Andenken ihres Begründers bewahren; es geschieht dies in rhetorischer Form oder durch einen genau festgelegten Totenkult, eine ewige Messe. Die Ehrung des

Stifters, und des Heiligen der Stiftung, ist dann eingefügt in die allgemeine Religion. – Die Studenten des mittelalterlichen Kollegs sind ähnlich wie Mönche gehalten, und die Lehre, in der sie ausgebildet werden, ist die Theologie oder ist von der Theologie sanktioniert – der Zweck, dem dies gestiftete Kolleg dient, ist damit eindeutig als ein hoher Zweck manifestiert. Einer solchen Anstalt anzugehören, ist daher eine Ehre. Der Student ist zwar vielleicht kein Nutznießer im finanziellen Sinn, kein Stipendiat, sondern selber ein Bezahlender, Stiftender, aber er ist in einem anderen Sinn doch auch wieder der Empfangende, einer, dem die Stiftung etwas schenkt.

Eine Stiftung, deren Mitglieder weder Schüler noch Bedürftige sind, sondern Menschen, die sich zu einer religiösen Aufgabe zusammenschließen, nennen wir, wenn die Stiftung einen bestimmten Ort und Sitz hat, ein Kloster oder ein Stift. Damit kann die Betreuung von Schülern und Bedürftigen verbunden sein. Diese Klöster und Stifte sind im Mittelalter bekanntlich von allergrößter Bedeutung gewesen. Sie waren durch weltliche Schenkungen begründet und gespeist; sie verwalteten einen erheblichen Teil des Bodens und des Volksvermögens; ihre wirtschaftliche Betätigung war vielfältig und intensiv. Ihr Zweck ist ein praktischer und höherer zugleich; beträchtliche wirtschaftliche und politische Macht ist absichtlich einer ihrem Wesen nach nicht wirtschaftlichen Institution unterstellt worden. Arbeit und Gewinn dienen dem Glanze des Stiftes und dessen, was es repräsentiert.

Die christliche Religion, in deren Namen das Stift begründet wurde, ist selbst eine Stiftung, sie hat einen Stifter, sie hat ein heiliges »Testament« zur Grundlage; ein gemeinsames Mahl, das wiederholt werden muß, verbindet ihre Bekenner. Ein Statthalter wacht über ihren Kultus und über ihre Geschäfte. Aber nicht nur die Kirche ist eine Stiftung. Auch die einzelnen Kirchen, die Gotteshäuser, sind auf ihre Weise wieder Stiftungen, Stiftungen im Namen eines Heiligen, die in vermögensrechtlicher wie geistlicher Hinsicht eine Art von Selbständigkeit erlangen. Wie groß diese Selbständigkeit sei, wem die eigentliche Herrschaft über dieses Eigenwesen zufalle, dem Stifter und seiner Familie oder dem geistlichen Verwalter, das ist lange Zeit ein Streitgegenstand gewesen. Die darauf bezüglichen Termini, wie Investitur und Inkorporation, sind geradezu berühmt ge-

worden. Die Lösung der Säkularisation, die Preisgabe der Stifte und Stiftungen durch den Reichsdeputationshauptschluß brachte das *System* des Heiligen Römischen Reiches zum Einsturz.

Auch die islamische Moschee ist gewöhnlich eine Stiftung, sie ist mit Schenkungen ausgestattet, die sie erhalten sollen. Sie kontrolliert manchmal sehr vielfältige und komplizierte wirtschaftliche Objekte. Die Moschee ist zugleich Wohltätigkeitsstiftung, eine Armenkasse, die sich in manchen Fällen bis zu einer Art Volksbank entwickelt hat. Auch eine Schule ist der Moschee angegliedert. Die islamischen Staaten kennen, ebenso wie die christlichen, soziale und kulturelle Fürsorge ursprünglich nur als Angelegenheit frommer Stiftungen.

Unabsehbar ist im Islam, so wie im Christentum, die Bedeutung der Ordensstiftungen. Wir treffen sie in allen Abwandlungen, bis zu einfachen lokalen Bruderschaften herunter, und können die Merkmale der Stiftung wahrnehmen. Dasselbe gilt von Kriegerbünden und anderen Männerverbänden. Auch bei europäischen Ritterbünden und Ritterschaften ist ja der Stiftungscharakter deutlich, ebenso bei den bürgerlichen Bildungen, wie Zünften oder Gilden. Das dabei sehr ausgeprägte und deshalb berühmt gewordene Novizenbrauchtum erinnert uns wieder an das Collegium und das Kloster.

Alle diese analogen Formen verknoten sich in einer besonders aufnahmefähigen und einigenden Stiftung: im Königtum. Die christliche Monarchie ist fast überall mit religiösen Stiftungen eng verbunden gewesen. Fassen wir die »höfischen« Zentren St. Denis-Versailles, oder Byzanz mit dem Kloster Pantokrator, oder Madrid und den Eskorial ins Auge, so ergibt sich, unter Ergänzung entsprechender Elemente, etwa folgendes Bild: Der Sitz des königlichen Palastes ist bei einer einem Heiligen gestifteten Abtei, die einerseits dem Ahnenkult der Dynastie dient und andererseits ein allgemeiner Wallfahrtsort sein kann. Bei dem Kloster findet sich nicht nur das Mausoleum, sondern auch ein Hospital, das ausdrücklich als Stiftung für die Kranken oder Armen gegründet ist. Dieses Hospital kann, wenn die heilende Kraft nicht mehr beim König selbst liegt, eine Medizinschule und einen Medizinpflanzengarten aus sich hervortreiben, der sich zum botanischen Garten weiterentwickeln mag und zuletzt ein Kristallisationspunkt für die Naturwissenschaften wird. Eine Art Musterlandwirtschaft

und gewerbliche Manufakturen sind angegliedert – entweder, daß sie durch das Kloster oder daß sie durch den Haushalt des Königs betrieben werden. Das Hospital oder diese Manufaktur nehmen Bedürftige zur Pflege auf oder geben ihnen Arbeit. Diese Arbeit ist nach klösterlichem Vorbild organisiert und kann ins Schulartige hinüberspielen. Neben dem Orden, der das Kloster innehat, kann schon sehr früh aus der Bluts- und Familiengemeinschaft der Aristokratie heraus ein Adelsorden oder -bund gestiftet sein, der das Gefolge des Königs darstellt und der, neben der kriegerischen Wehr nach außen, auch auf das Hospital und die anderen Elemente Einfluß hat. Eine der genannten Einrichtungen und Gruppen kann als Träger und Veranstalter nicht nur des Kultes, sondern auch festlicher Bräuche auftreten und privilegiert sein. So wurden etwa im alten Madrid die Stierkämpfe vom Hospital eines Ritterordens aus organisiert.
Wie liegen aber nun die Dinge außerhalb der Metropole, wo der Bereich des Hofes und seiner Domänen endigt, wo das weite Land beginnt? – Das islamische Recht bezeichnete das von den moslimischen Heeren im Namen Allahs eroberte Land als Stiftungsland und behandelte es als solches. Das heißt, es war nicht möglich, daß irgend jemand Eigentümer dieses Landes sein konnte. Mochte sich auch praktisch Dauerbesitz und Weitervererbung durchsetzen, so stand der Besitzer im Grunde doch in einem Pacht- oder Lehensverhältnis zum Kalifen, der den Verwalter der Stiftung verkörperte.
Aber diese Formulierung ist nicht einmal entscheidend. Belehnungs- und Nutznießungskonstruktionen, wie sie das Mittelalter allüberall anwandte, haben an sich Stiftungscharakter. Der Belehnte ist nicht nur ein Mieter oder bargeldlos entschädigter Gläubiger, er ist vielmehr ein Pfleger des Anvertrauten und er ist ein Benefiziar, ein Beschenkter und Bevorzugter. Diese Bevorzugung hat ein Motiv, sie bezieht sich auf ein sittliches System. Der Belehnte muß gewissen Voraussetzungen entsprechen, er wird zugleich mit dem Besitz auch mit Aufgaben, Ämtern und Würden belehnt, er ist zu Beistand und Treue verpflichtet.
Besitz an Grund und Boden ist, historisch gesehen, in den meisten Fällen nur eine Nutznießung und kein absolutes Eigentum. Auch der in einer Familie vererbte Besitz an Liegenschaften wird vielfach nur unter Bedingungen vererbt, die praktisch das Eigentum aufheben. Im islamischen

Orient sind oft noch heute die großen Vermögenskomplexe als Familienstiftungen organisiert. In Europa sind Fideikommisse und Erbbauernhöfe bis in die Gegenwart hinein weitverbreitet. Nutznießer sind dabei grundsätzlich alle Familienmitglieder, einer ist der Verwalter, das Ganze ist untrennbar und unveräußerbar. Höherer Zweck ist die Bewahrung des Glanzes und Ansehens der Familie, zugleich aber die Erhaltung der Einheit des Besitzes, die wegen ihrer wirtschaftlichen Möglichkeiten und ihrer imposanten Pracht als solche einen Wert und Selbstzweck darstellt.
Eine der wichtigsten und juristisch kompliziertesten Formen der Familienstiftung hat sich unter dem Namen Trust im alten England entwickelt. Die Familienmitglieder und ihre Anwälte traten dabei als Treuhänder und Nutznießer des Besitzes auf, während das Obereigentum der Krone verblieb. Überhaupt haben sich die Engländer überall dort des Treuhandinstituts bedient, wo nach dem Gesetz ein Vererben oder Zusammenschließen von Eigentum unmöglich oder ungünstig war. Es ist dies nicht der einzige Fall in der Geschichte, daß die Stiftung als Pseudo-Institution verwendet wird; und wie bei allen solchen Umformulierungen ist das Interessante daran nicht *daß*, sondern *was* vorgetäuscht wird. – Das hoch entwickelte und raffiniert ausgebaute englische Stiftungswesen ist dann in Amerika zu großer Bedeutung gelangt. Eine ganze Anzahl von Gründungsstaaten der USA waren Stiftungen im engeren Sinn des Wortes. Die Einwanderung wurde vielfach durch Geschenke finanziert und von den Stiftern selbst organisiert. Pennsylvanien ist eine Familienstiftung. Der Südstaat Georgia ein regelrechter Trust, dessen Führer den Titel »Trustee«, also Stiftungsverwalter, führten. In Massachusetts, im Staate der Puritaner, ist über den Einwanderungsvertrag hinaus die disziplinäre und religiöse Dimension stark ausgebildet gewesen, so daß wir im Staate von Boston eine vollentwickelte Stiftung mit all ihren klassischen Problemen vor uns haben.

2

Man hat sich immer bemüht, die Kernprobleme der Gesellschaftslehre in einem oder in wenigen Modellen abzuspiegeln, besonders in solchen rechtlichen Ursprungs wie dem des »Urvertrages«. Ich halte es für förderlich, dafür auch den Rechtsbegriff der Stiftung zu verwenden. Dieser Be-

griff ist nicht der einzige, nicht der In-Begriff von Gesellschaft, aber einer, der in der Gesellschaftstheorie unserer Tage weit seltener vorkommt als in der gesellschaftlichen Wirklichkeit. Praktisch war und ist die Stiftung als Organisationsform über die ganze Erde hin von größter Bedeutung. Davon kann man sich an Hand gedruckter Literatur überzeugen, ohne besondere Nachforschungen anzustellen. Das Wesen dieser Erscheinung ist aus den Zeugnissen unmittelbar zu verstehen, ohne Zuhilfenahme erklärender Hypothesen. Es ist möglich, eine gemeinsame Struktur aus den Stiftungsgebilden, wie sie besonders im griechischen, islamischen und angelsächsischen Recht bedeutend geworden sind, abzuziehen.

Weithin sind mit den Stiftungen brauchtümliche und religiöse Elemente fest verknüpft, so daß die Stiftung ein für die vergleichende Kulturgeschichte allgemein interessanter Gegenstand ist. Und in ihrem Wesen liegt, daß sie gesellschaftsbildend wirken kann – eine Dimension, die in der älteren Rechtslehre deutlicher erfaßt ist als in der neueren. Das Mittelalter machte bezeichnenderweise keinen scharfen Unterschied zwischen Stiftungen und Korporationen – eine Tatsache, die zum Beispiel der große Rechtshistoriker Otto von Gierke immer wieder betont hat, da sie für seine Geschichte des Körperschafts- bzw. Genossenschaftsbegriffes von großer Bedeutung war.

In der Zeit der Glossatoren unterstellt man dem Gattungsbegriffe *universitas* (auch *corpus* oder sogar *societas*) »nicht nur sämtliche damals vorhandenen Gemeinde- oder Genossenschaftsbildungen, die wir heute als Anstalten oder Stiftungen der Korporation gegenüberstellen würden. Man folgte hierin dem Vorbilde der Quellen ...« Man subsumierte die Kirche unter denselben Korporationsbegriff, was bei Kollegiatkirchen und Klöstern vollkommen durchführbar war. »Und solche Kirchen hat man auch in der Tat zunächst immer vor Augen, ja Kapitel und Klöster liefern noch den Legisten den beliebtesten Stoff zu Exemplifikationen im Korporationsrecht überhaupt ... Auch durch die milden Stiftungen endlich wurde man zur Aufstellung eines besonderen Anstalts- oder Stiftungsbegriffs neben dem Korporationsbegriff nicht veranlaßt. Man rechnete sie einerseits als kirchliche Institute zu den ecclesiae und subsumierte sie ... unter den Gattungsbegriff der collegia und corpora«.[1]

Wir kehren diesen Gedankengang sozusagen um und subsumieren alle

corpora unter die Stiftungen. Denn dieser Begriff ist in die neuhochdeutsche Sprache eingegangen und ist mehr als ein bloßer Terminus; gewisse kulturelle und gefühlsmäßige Elemente, die in allen *corpora* eine Rolle spielen, werden durch dieses Wort, und zwar »richtig«, evoziert.
Was Gierke für den Terminus Organismus beanspruchte, gilt auch für Stiftung: »Dieser Begriff ist genau so gut wissenschaftlich verwendbar, wie jeder andere Begriff, der durch richtige Abstraktion von erkannten Tatbeständen gewonnen ist und somit einen Wirklichkeitsinhalt zutreffend ausdrückt. Von der Erklärbarkeit der zugrundeliegenden Wirklichkeit hängt seine Legitimität nicht ab. Wir sind daher berechtigt und verpflichtet, ihn auf die sozialen Ganzen anzuwenden, falls wir in ihnen einheitliche Lebensträger erkennen«. Gierke spricht von einem »schöpferischen Gesamtakt«, um die Verwirklichung eines politischen Organismus zu bezeichnen.[2] Wir würden das den »Stiftungscharakter« der menschlichen Verbände nennen. Dadurch wird besser bezeichnet, daß ein Akt höherer Art den nur vitalen Organismus (»Lebens-Träger«) »wirklich« macht. Solche Akte sind in den devotionellen, legendenhaften, also auch von der Kunst erfaßten Elementen von Stiftungen konkret greifbar – und es hängt nicht von der Deutung oder Erklärbarkeit (um Gierkes Wort zu gebrauchen) der eigentlichen Natur dieser Akte ab, ob man sie durch das Strukturmodell adäquat faßt oder nicht. Jede soziologische Begriffsbildung errichtet sich über einem Abgrund von Tiefe.

3

Die Stiftung ist nicht »entstanden«, sondern von einem Stiftenden, also von einer Person, *geschaffen*, nicht für sich, sondern für einen *Zweck*. Dieser Zweck ist heilig. Auf der Stufe der Abstraktion wird er als Wert, also aus dem *Geist* begriffen; darin liegt die Legitimation der Stiftung.
Die Stiftung unterscheidet sich von anderen Organisations- und Vertragsformen durch *Unabänderlichkeit*, ferner durch Vorhandensein eines *Vermögens*, was nicht immer Geld und Gut, sondern auch Fakultät, Potenz, einfache Widmung einer Existenz bedeuten kann. Das Vermögen ist notwendig, aber nicht im engsten Sinn begründend für die Stiftung; das, was gestiftet wird, ist eigentlich das *Ereignis*, das zum Stiftungsakt wird.

Dieser Akt ist nachwirkend, er wird *wiederholt*, es wird an ihn erinnert und dergleichen; der Totenkult findet hier seine Form. Zwei Grundmotive menschlicher Gemeinschaft, die Beziehung zu den Toten und das Schenken, von dem die Nikomachische Ethik (IV) spricht, sind auch Grundmotive der Stiftung. Der Mensch bringt sich dar oder bringt etwas dar; dies ist gemeinschaftsgestaltend, bildet Kern und Form der Relationen zwischen den Individuen.

Die Beziehungen, welche die Stiftung setzt zwischen sich und denen, für die sie geschaffen ist, die ihr dienen, die ihr angehören, liegen in Stiftungsakten beschlossen. Diese Beziehungen sind also besonderer, zwingender Natur, sie sind aus vorher nur formalen Möglichkeiten »konkret« geworden.

4

Wie die Kunstwissenschaft von einzelnen Kunstwerken ausgehen muß, so die Gesellschaftslehre von bestimmten existierenden Gemeinschaften. Diese bedürfen, wie Kunstwerke, der Interpretation. Der Fremde muß eine ihm entgegentretende Sozietät auslegen können, und diese selbst bedarf zu ihrer Erhaltung interner Auslegung.

Faßt man nun aber individuelle, errichtete Gesellschaften ins Auge und will sie nicht aus allgemeinen, je wirksam werdenden Gesellungsgesetzen erklären — dann muß man die Betrachtung auf dem Faktum des Sich-Begründens und -Besonderns dieser Einheiten aufbauen. Konstituierend ist ein Akt der Stiftung oder die Vorstellung, daß es einen solchen Akt gegeben habe. Eine Wesensbestimmung der Sozietät ist also: sie hat einen Anfang; sie und ihre Geschichte »stehen in einem Zeichen«. Es wird deshalb unser Verständnis fördern, wenn wir gerade solche Gemeinschaften betrachten, deren Stiftungsakt und Gestiftetsein besonders ausgeprägt ist und bleibt.

5

Inwiefern ist eine Sozietät ein »Gebilde«? Berühmte Schlagworte sagen »Der Staat ist ein Kunstwerk«, oder »Kulturen sind Pflanzen«. Gemeint ist damit — unter anderem — sie seien wie eine pflanzliche *Gestalt* aufzufassen. Diese wird »nicht als Funktion ihres materiellen Substrates und

der sich in ihm abspielenden kausalen Prozesse verstanden, sondern als eine diesen übergeordnete Einheit, welche den Mechanismus der Natur (die Kausalität) benützt, um an und durch ihn in Erscheinung zu treten« (Troll, mit Anspielung auf Kant). Die »Physiologie« weder des Gesellschaftslebens noch der Pflanzen kann Gestalten erklären.[3]

»Der Deutsche hat für den Komplex des Daseins eines wirklichen Wesens das Wort Gestalt. Er abstrahiert bei diesem Ausdruck von dem Beweglichen, er nimmt an, daß ein Zusammengehöriges festgestellt, abgeschlossen und in seinem Charakter fixiert sei« (Goethe).[4]

Diese Abstraktion und diese Annahme sind an einem Sozialgebilde nicht so ohne weiteres zu vollziehen, wie an einer materiell zusammenhängenden Einheit: Pflanze oder Kunstwerk. Bei diesen mag die Präsenz des Gegenstandes trügerisch sein – bei jenem ist zunächst gar nichts präsentiert. Ich schaffe erst einen Gegenstand der Betrachtung durch die Behauptung, es sei eine Gestalt vorhanden und in diesen oder jenen Tatsachen manifestiert. Dieser Denkakt ist dort sinnlos, wo ich mir das soziale Leben als ein unendlich offenes Gewebe von Relationen vorstellen muß, aus dem keine »Gestalten« herausgegrenzt werden können. Obwohl »Kultur« tatsächlich diesen »offenen« Charakter hat, schließen sich doch immer wieder kleinere oder große Gestalten zusammen; diese Akte nenne ich Stiftungen. Umkehrung: Alles, was man im sozialen Leben als Gestalt sehen kann – es sei je viel oder wenig – hat Stiftungscharakter.

6

Kulturelle Komplexe oder eine Kultur als Ganzes erfaßt und beschreibt man als Organismus, Gestalt oder Struktur. Es wird also eine Einheit angenommen, die durch verschiedene Seinsstufen hindurch wirkt und durch ein Zusammenhängen scheinbar vereinzelter Veränderungen verstehbar wird. Man kann gewisse Veränderungen voraussehen, nicht Dazupassendes ausschließen und die historischen Entwicklungen einer solchen Einheit als Quasi-Morphologien darstellen.

Man sucht dabei nach dem Individuellen einer (»gerade dieser«) Struktur. Es kommt vor, daß die Strukturmodelle vergleichbarer Erscheinungen selber nicht vergleichbar sind. Wenn man etwa die Kultur des Orients und

die Europas, oder die von Ackerbauvölkern und Nomadenstämmen mit ganz verschiedenen Kategorien beschreibt, gewinnt man nur die Erkenntnis, daß diese Kulturen in sich gestalthaft sind.

Das ist nun keine eigentliche Kulturmorphologie, sondern die Addition von Morphologien europäischer Phänomene, orientalischer Phänomene usw. Morphologie im Sinne Goethes heißt ja die Aufstellung »des« Typus, der für alle vorkommenden Gestalten und Metamorphosen gilt und dadurch die einzelne Gestalt charakterisiert. Was im Sprachgebrauch der kulturwissenschaftlichen Empiriker heute »ein« Typus genannt wird, ist kein Typus mehr, sobald man ihn neben »die anderen« Typen stellt, sondern nur noch eine »Klasse«. Also eine unterscheidbare Gruppe in einem Gesamtsystem, in dem noch keine echte (morphologische) Vergleichung begründet ist.

Das Denken in Gestalten hat der Kulturbetrachtung ein adäquateres Auffassen der Gegenstände ermöglicht, weil die Vorstellung bekämpft wurde, man hätte es nur mit Akkumulationen zu tun. Eine eigentliche Gestaltlehre der Kultur wäre indessen etwas anderes: das Anschauen jedes Phänomens auf allgemeine Baugesetze hin, die auch außerhalb seiner gelten. Wie könnte ernstlich (systematisch) von Analogien und Homologien sprechen, wer nicht wagen darf, eine allgemeine Struktur anzugeben? Keine Morpho-Logie ohne Voraussetzung dessen, *was* sich abwandle.

Wie gewinnen wir aber nun ein generelles Schema, ohne in den Schematismus zurückzufallen, den man gerade bekämpfen wollte, als man unaustauschbare, also nicht generelle Strukturen suchte? Und was kann der Stiftungsbegriff dafür leisten?

Die Überwindung des Nebeneinanders unvergleichbarer Modelle geschieht gerade dadurch, daß man die Notwendigkeit der individuellen Interpretation auf allgemeine Weise formuliert, also in dem Modell bereits zum Ausdruck bringt, daß es nichts Allgemeines, sondern nur Gestiftetes gibt.

Einer der wichtigsten Vorzüge des Stiftungsbegriffs ist sodann, daß er der historischen Wirklichkeit entnommen ist und zugleich Modellcharakter hat. Das aufschließende Modell zu suchen ist der mittlere Weg zwischen dürrem Aufzeichnen der »Urstruktur« und positivistischem Verneinen des »Allgemeinen«.

Ein der Wirklichkeit entnommenes »aufschlußreiches« Modell muß nicht etwas »häufig« Auftretendes sein. Unter Umständen kann Überdifferenziertes, Absonderliches, Zwitterhaftes, Unikales, Relikthaftes der Anschauung helfen. Hier beobachtete Glieder kann man künftig an anderen Formen suchen und finden, ihr Vorkommen oder Fehlen wird ein Charakteristikum. Die Stiftung nun gehört zu den *ausgezeichneten* Formen, die *unversehrt* sind, weil sie entweder an höchster oder an abliegender Stelle erscheinen.
»Kein Einzelnes kann Muster des Ganzen sein« (Goethe), und deswegen ist der Gewinn eines aufschließenden Modells noch nicht der Besitz des Typus, der erst durch Abstraktion gewonnen wird. Eine andere Frage aber ist, wie man den Abstraktionsvorgang vorbereite, und daß man ihn überhaupt vorbereiten wolle. Vergleichung ohne Hindrängen auf ein Schema (Typus) ist, wie Goethe sagt, »eine Arbeit, die unendlich, unmöglich und, würde sie durch ein Wunder geleistet, unübersehbar und fruchtlos wäre«.[5]
Was nun die Behauptung betrifft, es gäbe »ausgezeichnete«, »unversehrte« Formen, so setzt sie voraus, man könne und wolle mit einer inneren Vorstellung von »Vollkommenheit« operieren. Wer es nicht will, wird unter Umständen aus bloß denkökonomischen Gründen diese Formen bevorzugen.

7

Der höchste soziologische Begriff, den wir überhaupt fassen können, ist die Stiftung einer Gemeinschaft durch die Offenbarungsreligionen. Insofern Islam und Christentum als Ganzes eine Gemeinschaft darstellen, sind sie dieses Ganze durch den Stifter und durch Erneuerungen des Verhältnisses zu Gott, das durch diesen Religionsstifter begründet ist. Alle ethischen, politischen und sozialen Verhältnisse beziehen sich — schon in der Entstehung oder kraft Auslegung — auf diese Stiftung.
Wie immer nun ein Soziologe eingestellt sein mag, er muß die Wirksamkeit religiöser »Gemeinschaften« in seine Rechnung stellen und muß irgendwelche Organisations- oder Rechtsformen angeben, denen er sie zurechnen will. Es wird nun nicht einfach sein, dafür einen adäquateren Begriff als den der Stiftung zu finden.
Es ist lehrreich zu sehen, daß es immer leichter fiel, die Wesenseigen-

schaften der »Kirchen« zu umschreiben, als sie unter einen allgemeinen Begriff zu bringen. Termini wie Staat, Monarchie, Gemeinschaft oder Volk, gar Vertrag oder Familie, besagen hier zu wenig oder sogar Falsches, wenn sie nicht ausdrücklich modifiziert werden. Eines der großen Probleme in der Diskussion ist folgendes: Ist die Rechtsnatur der Kirche aus ihrer göttlichen Einsetzung allein (also aus ihrem »Gestiftetsein« im engeren Sinne des Wortes) zu bestimmen oder muß auch angenommen werden, daß sie ein gesellschaftlicher Körper sei, somit eine Stiftung im weiteren, körperschaftlichen Sinne des Wortes? In einem jüngeren katholischen Lehrbuch heißt es dazu: »Die neuere Kanonistik hat unter Betonung des Stiftungsmomentes, der von Gott her gegebenen Verfassung und der göttlichen Heilseinrichtungen, die Kirche als *Anstalt* angesprochen; dabei wird übersehen, daß die Kirche wesentlich eine *Gemeinschaft* von Menschen ist, auf die allerdings wegen ihres stiftungsmäßigen Charakters der juristische Begriff der Körperschaft keine volle Anwendung finden kann.«[6] Die Kirche kann in einer ausgewogenen Lehre weder nur als perfecta societas, noch allein als Gründung Christi (constituta a Conditore) aufgefaßt werden – sie ist beides zugleich: Gemeinschaft und Stiftung.

Der stiftungsmäßige Charakter des »Körpers« der Religionsgemeinschaften ist nun nicht nur »religionssoziologisch« wichtig, sondern fundamental bedeutsam für die Gesellschaftswissenschaft im allgemeinen und profanen Sinn. Man mag einwenden, daß im Westen die Trennung von Staat und Kirche das Entscheidende sei und die Verfassung der Kirchen also von der anderer Gebilde abweiche. Das ist wahr; aber man kann gerade daraus nicht folgern, eine Theorie der Gesellschaft sei am Modell dieser anderen Gebilde zu entwickeln. Das Gegenteil ist naheliegender: auszugehen vom Kirchen- und Stiftungsbegriff, in dem antikes politisches Denken sublimiert und kristallisiert ist. Wo anders könnte der höchste Begriff von »Gesellschaft« zu finden sein, nachdem hier eben definiert werden mußte, was die christliche – also die im Mittelalter praktisch einzige und theoretisch vollkommenste – Gesellschaft sei. Es ist dies ein zumindest übersichtlicheres Modell als die geschrumpften, aus zugegeben säkularisierten Epochen stammenden Strukturen, wie »Gesellschaft« oder »Gemeinschaft«, im Sinne des 19. Jahrhunderts – auf denen man empirische Anstrengungen und politische Konstruktionen aufzubauen suchte.

Die moderne Sozialwissenschaft disponiert meist nach Grundformen, die aus der europäischen Neuzeit und aus exotischem Altertum stammen. Daraus kann nun nie eine allgemeine Theorie der Gesellschaft entstehen, denn selbstverständlich müssen die mittelalterlichen Sozialformen, aus denen ja die modernen entstanden sind, in dieser Theorie nicht nur unterzubringen sein, sondern als sinnvoll erwiesen werden.

8

Historie und »Anthropology« im allgemeinen haben immer wieder versucht, ihr Vorgehen an anderen Disziplinen zu orientieren, und zwar an der Theologie, der Mathematik, der Naturkunde, der Rechtslehre – zu schweigen von Fächern, die es heute nicht mehr gibt, wie Rhetorik. Auf allen diesen Ebenen muß und kann man die Verwendung von Modellen verteidigen, rechtfertigen. Zur Jurisprudenz folgendes:

Historie bedeutet dem Wortsinn nach etwa »Zeugen vernehmen« oder »richten«. Methodisches Forschen wird mit einem antiken Gleichnis dem Foltern eines Angeklagten verglichen. Das Suchen nach der legitimen Entscheidung eines Problems nennt man unwillkürlich das Suchen nach Instanzen.

In der Tat ähnelt die Vernehmung von Zeugen der historischen Aufgabe: Aussagen über ein Ereignis sind an sich uneindeutig und wuchernd, wenn ich sie nicht auf Vorstellungen von möglichen Ereignissen beziehen kann. Die Divergenz historischer Zeugnisse, die exakte Erkenntnisse zu verunmöglichen scheint, löst sich auf, wenn ist festhalte, welche Begriffe ich als »erfüllt« ansehen will. Weil ich auf gewisse Rechtsfiguren hinblicke, kann ich entscheiden, was an einer Aussage (deren *Exaktheit* ohnehin illusorisch ist) *relevant* ist.

In Rechtsfindung wie Soziologie ist meine Auffassung des Gegenstandes – und erst recht dann das Urteil – abhängig von den Strukturen, auf die ich mich zu beziehen versuche. Dies ist mehr als ein nur rhetorischer Vergleich verschiedener Disziplinen. Feinerer Beobachtung wird nicht entgehen, daß zwischen dem Niveau der wissenschaftlichen Interpretationen und dem der Jurisprudenz eines Menschen oder einer Epoche gewisse Beziehungen bestehen. Goethes szientifische Diktion scheint ein Beispiel

dafür. Vielsagend ist allein schon die Herkunft gewisser Ausdrücke, deren man sich bedient, um die Probleme des Erkennens überhaupt zu bezeichnen, wie »Urteil« oder »Gesetz«.

Merkwürdigerweise hat die moderne Wissenschaftslehre eine Zeitlang geglaubt, gesetzeswissenschaftliche (*nomothetische*, wie Windelband sagte) Verfahren seien nur auf die Natur anwendbar. Soziale Gebilde glaubten viele dann richtiger zu erfassen, wenn sie soziale Natur-Gesetze fänden, die ihnen wesentlicher zu sein schienen als die von Menschen oder Göttern geschaffenen sozialen Gesetze. Offenbar blieb das eigentliche Ziel des Wissens die Erkenntnis von unabänderlichen Gesetzen – aber dieser oberste Begriff nahm eine andere Qualität an. Er verlor seinen vorwaltenden Unterton: Gesetz sei etwas Geschaffenes.

Die *Gesetze* der Natur sind die Gesetze, die der Schöpfer gegeben hat. Man spricht noch im 18. Jahrhundert meist von den ewigen oder weisesten Gesetzen, wenn man das Wort auf die Natur übertragen anwendet. Wo die Natur »personifiziert« erscheint, ist sie mehr Urheberin als Befolgerin dieser Gesetze. Bei Kant sehen wir dann den Umschwung angebahnt: »Regeln, sofern sie objektiv sind (der Erkenntnis des Gegenstandes notwendig anhängen), heißen Gesetze.« Man sagt nun zwar noch (oder wieder), etwas »gehorche« einem Gesetz, färbt aber die Aussage im Ganzen so, als verhielten sich die Dinge irgendwie von sich aus (»natürlich«) nach »ihrem« Gesetz. Der eigentliche Kern des Vergleichs – das Gesetz sei gegeben, geschaffen – ist damit geschwunden, geschwächt. Trotzdem wird das Wort nicht in dem (schon lateinisch vorhandenen) reduzierten Sinn von »Bedingung« gebraucht. Man »glaubt« an diese natürlichen Gesetze, allerdings in anderer Weise als das Mittelalter (altfranzösisch bedeutet *loi* auch Glaube, das heißt *lex christiana*). Das Wort verharrt auf der idealistischen Stufe, wenn man unter Gesetzen allgemeine Einsichten versteht, die wir vom Wesen der Dinge haben können. Es rutscht in eine Art von Positivismus ab, wenn es ein zufällig (nicht zweckhaft) entstandenes, aber dann ausnahmsloses Geschehen bezeichnet. –

Wenn ich völlig dahingestellt sein lasse, woher die Gesetze mir zur Erkenntnis oder Ahnung kommen, und weshalb die Wirklichkeit ihnen gehorche und nicht aus diesem Gehorsam in das Chaos heraustrete – so darf ich doch als Minimalwissenschaftslehre annehmen: Es gibt Modelle,

die dem Gegenstand so entsprechen wie Rechtsformen dem Leben; das heißt, das richtige Verhältnis kann wie in einem Akt der »Rechtsfindung« bestimmt und ausgesagt werden.

In das Wortfeld Gesetz gehört auch Beobachtung, Observation. Nach Kant ist Beobachtung »Erfahrung, welche methodisch angestellt wird«. Dieser Gebrauch des Worts hat sich bereits in der Antike angebahnt. Aber es scheint, daß *servare* erst über die Bedeutung »überwachen« zu diesem allgemeinen Sinn gekommen ist. *Servatio*, »Brauch«, oder das mittellateinische *observantia*, »Regel, Gesetz«, repräsentieren den ursprünglichen Sinn des Verbs: »gehorchen«, »einem Gesetz folgen«. Die Methode, durch welche, nach Kant, Erfahrung zu Beobachtung wird, ist im Grunde die Befolgung, die Observanz eines Modells, ja man kann sagen dessen Reproduktion.[7]

9

Kultur läßt sich definieren als »Wiederholen von Urereignissen«. Die Feste primitiver Religionen, die Typologie in der christlichen Literatur, die Thematik der Kunst – sie geben unendliche Beispiele für diesen Satz. Er gilt selbst in der Psychologie, in der Lebensführung: Die Art eines Sichverhaltens ist abhängig von den Vorbildern, auf die sich die Person bezieht. Überdeutlich kommt das zum Bewußtsein in den Verhältnissen, in denen wir heute leben, mit ihrem Verschieben und Schwanken von Leitbildern in erstaunlich hoher Frequenz. Nicht die Vielfalt dieser Bilder, sondern die Unberechenbarkeit der Zuordnungen zu Situationen ist Unordnung.

Eine unverrückbare Beziehung zu einem Leitbild ist eine »Stiftung«. Sie erst ergibt »Sitte und Brauch« statt dieses und jenes Verhaltens, und damit erst die Möglichkeit einer Wissenschaft von dem »Gebilde« dieses Brauchtums. Ohne das Vorhandensein bzw. Erkennen gestifteter Beziehungen kann man nicht von Geschichte sprechen.

So kühn, ja abwegig die Erklärungen sein können, welche die Kulturwissenschaft gibt, so würde doch niemand wagen, den Gegenstand dieser Deutungen vorsätzlich zu fingieren. Unfreiwillig wird gar oft das Objekt falsch beschrieben; sobald man das aber bemerkt, verbessert man sich. Wenn jemand das alte, unwirkliche Objekt, das zu seinen Deutungen paßt,

behalten will, so bestreitet er die Richtigkeit der neuen Beschreibung — aber es wird ihm nicht einfallen zu sagen: Mir ist gleichgültig, ob der Gegenstand wirklich »so gewesen« ist; Hauptsache, er ist vorstellbar, den dann könnte er auch existieren. Die Unschuld, dieses intellektuelle Experiment *nicht* zu machen, ist sozusagen der Angelpunkt, um den sich die ungeheure Bewegung der kulturgeschichtlichen Forschung dreht.

Gibt es in der Tat etwas wie Kulturmorphologie, dann gibt es einen »Typus« und damit die Möglichkeit, aus dem Allgemeinen Besonderes zu »erzeugen«. Man kann nach Goethe »noch Pflanzen ins Unendliche erfinden, die konsequent sein müssen, das heißt, wenn sie auch nicht existieren, doch existieren könnten« [8]. Was man aber sicher nicht kann, ist: die Existenz dieser Pflanzen herbeiführen. Ein analoger Sprung ist im sogenannten »Prozeß« der Gesellschaftsbildung: Der Mensch kann ein soziales Gebilde richtig erfinden, aber wenn er ihm Stiftungscharakter, eigentliche und bleibende Existenz geben will, so vollzieht sich ein geheimnisvoller Vorgang, dessen Quelle nicht in ihm allein ist. Wem tausend Riten aller Völker dies nicht beweisen, dem zeigt es die soziale und politische Ohnmacht unserer Zeit, die der Einsicht spottet. Daß Konföderationen von Staaten nicht allein aus dem guten Willen entstehen, sondern aus stiftenden Ereignissen, sagt ein Gefühl für die Würde solcher Bünde. Daß die Ehe nicht ein »agreement« allein, sondern ein »Sakrament ist, das die Partner sich selbst geben«, geht noch aus sentimentalen Restsitten bei der Zivilehe hervor.

In dem vollziehenden Setzen eines Modells für ein menschliches Gebilde liegt eine »Wahl« (Sich-Entscheiden) und ein »Erwählt-Werden«. Die Gestalt der Stiftung drückt dies aus: es kann »irgend etwas« erwählt und gesetzt werden, aber es kommt auf die Verbindlichkeit dieser Setzung an. Stiftung ist ein verbindlicher Typus, genauer eine bestimmte Struktur, in der der Typus verbindlich geworden ist.

Und hier liegt auch ein innerstes Problem der Erkenntnis und Lehre von Typen, von Strukturen. Wo die Interpretation von etwas Historischem eine Wahl begründet oder wiederholt, ich also *meine* Geschichte interpretiere, ist die Erkenntnis der Strukturen ein Erwecken meines Eigenen. Nun beruht aber das morphologische Verfahren im Grunde auf der Annahme, daß es Gesetze »an sich« und Vergleichbares außerhalb meines Gegen-

standes gebe – so wie eine bestimmte Theologie auf der (antiken und augustinischen) Annahme ruht, es gebe eine »natürliche Theologie«. Die kulturgeschichtliche »Vergleichung« und »Analyse« hat heute überall zur Erkenntnis »letzter Haltungen« geführt, die nicht weiter abgeleitet werden können; der Betrachtende versteht sie, was nicht heißen muß, daß er sie einnehmen könne. Anerkennen, daß diese Haltungen einerseits verschieden, aber echt (authentisch) sind und daß sie andererseits trotz ihrer Verschiedenheit einem Typus angehören, ist das große theoretische Problem, das uns gestellt ist. Man muß den Versuch machen, noch hinter die Strukturbetrachtungen zu gelangen und ein *Modell möglicher Strukturen* zu geben. In dem Modell muß die *Erlebbarkeit* der verbindlich gewordenen Struktur angelegt sein. Die Weise, in der das Wesen der Gemeinschaft erlebt wird, ist nicht nur ein Erfassen von Symbolen und Gestalten, sondern das Erlebnis von deren »Gestiftetsein«.

Die erste Fassung dieses Aufsatzes findet sich in einer ungedruckten Festschrift für H. Sedlmayr (München 1956). Der 1. Abschnitt ist aus dem früher publizierten Vortrag *Entwurf einer Stiftungslehre* (Graz 1952) hinzugefügt.

[1] O. v. Gierke, *Das Deutsche Genossenschaftsrecht*, Bd. III, S. 194, 196, 198. Vgl. S. 248, 272, 275, 421 usw. – [2] O. v. Gierke, *Das Wesen der menschlichen Verbände* (Ausgabe 1954) S. 22, 32, 17. – [3] W. Troll, *Gestalt und Urbild* (2. Aufl. 1942) S. 56. – [4] Goethes *Morphologische Schriften*, herausgegeben von Troll (Jena o. J.) S. 116. – [5] Ebenda S. 315, 350. [6] Eichmann-Mörsdorf, *Lehrbuch des Kirchenrechts* (6. Aufl. 1949) Bd. I § 2. – [7] Grimms *Deutsches Wörterbuch* 4, I, 2, 4073. In Wartburgs *Französischem etymologischem Wörterbuch* VII, S. 284, folgender Beleg für *observer:* »reproduire sur une statue ce qui se trouve dans le modèle« (Amyot 1559). – [8] Goethe *Morph. Schr.* S. 49. –

ZUR PHÄNOMENOLOGISCHEN EINSTELLUNG

Graf Manfred Keyserling

Den ersten Versuch einer phänomenologischen Einstellung der Philosophie verdanken wir bekanntlich Hegel, dessen Verstand die Vernunft zum dialektischen Erlebnis des Geistes wurde. Hegel erlebte die Gesellschaft in dialektischen Normen, an deren Zustandekommen er Staat, Kultur und Religion gleichermaßen beteiligt fand. Nun haben sich aber im Gefolge der Hegelschen Begriffsfindungen Fehlanalysen der Gesellschaft, so bei Karl Marx, eingestellt, die eine Neubesinnung auf den phänomenologischen Ausgangspunkt, der zur Erfahrung normaler gesellschaftlicher Gegebenheit doch so naheliegend ist, erforderlich machen. Im folgenden sollen zu dieser Neubesinnung einige Anregungen gegeben werden.

Eine Kultur, die sich in einer gesellschaftlichen Krise befindet, lehrt uns oft mehr über den Ausgangspunkt der Gesellschaftsbildung als eine, die im Sinne Spenglers »in Form ist«. Das Nicht-in-Form-Sein einer Kultur bringt nämlich, als Symptom, die formgebende Erkenntnis zur Sprache, die schweigt, wenn die Kulturgestalt in Form ist. So ist heute, da die indische Gesellschaftsform der uralten Kastenordnung in Auflösung begriffen ist, die geistige Tradition Indiens in aller Munde. Das ist für die Situation der philosophischen Neubesinnung auf gemeinschaftliche Lebensgrundlagen ein kostbares Lehrgut, denn die Inder unterscheiden klarer zwischen Schein und Sein als andere Lehrtraditionen. Sie wissen über die Erscheinungsarten des Seins Bescheid, durchschauen das nur Erscheinende als Maya und nehmen es doch an als die Negativität des noch nicht im Menschen zu Tugend und Weisheit gereiften Seins. In diesem Sinne ist die indische Lehrtradition auf Null normiert, nicht auf Eins, auf Einheit, wie die Lehrtraditionen, die sich in der Kette der Persönlichkeiten überliefern. Letzteres ist besonders in den jüdischen und mohammedanischen esoterischen Lehrtraditionen der Fall, die ja heute auch aus der Verschwiegenheit in die Literatur übergehen, aber im Rahmen dieses Themas weniger aufschlußreich sind.

In der europäischen Philosophie haben wir nur *ein* Schema, das alles Denkbare einem Nullpunkt zuordnet: das cartesische Achsenkreuz. Kreuz und Maya sind gleichermaßen Normierungen auf Null, denn die denkende Persönlichkeit ist im Kreuz, beim Erleiden des mystischen Kreuztodes, genau so annulliert wie im Samadhi, dem mystischen Einungserlebnis des indischen Jogi, der dadurch selbst, als gesellschaftlich Erscheinender, zu Maya wird, die er aus dem Zustand der Einung mit dem Atman, dem höchsten Sein, als nichtig durchschaut. Houston Stewart Chamberlain, der Verfasser der »Grundlagen des 19. Jahrhunderts«, der sich in seinen Kant gewidmeten Studien besonders mit der Schematik des Erkennens auseinandersetzt, findet daselbst in Hegel einen Geist, der mehr Verwandtschaft mit Descartes als mit Kant habe, weil beide gleichermaßen das zu Erkennende von einem exzentrischen Außen sähen. Dieser von der Einheit der Persönlichkeit her gesehen exzentrische Punkt, der vom Ganzen her erlebt das ist, als das sich das Ganze im Teil konzentriert, ist eben die Nichtigkeit dieses Teils als *Eigensinn* im doppelten Verstande. Hegel ist in seiner Phänomenologie das Erscheinende in diesem Sinne nichtig gegeben, und wir wollen nun, auch im Einklang mit der indischen Lehrtradition, versuchen, das gesellschaftliche Dasein des Menschen als vom Sein Unterschiedenes zu deuten, indem wir Gesellschaft als einen erscheinenden und nicht als einen seienden Zusammenhang voraussetzen.

Das Sein, das gesellschaftlich erscheint, ist das Sein der Natur. Wir können alles, was Natur *ist*, gemäß seiner gesellschaftlichen *Erscheinungsweise* als einen seinem Tod geweihten Mythos verstehen. Dieser Mythos ist das Gemüt eines gesellschaftlichen Kollektivs, und allein Gemütsbewegungen regieren das gesellschaftliche Dasein gemäß diesem Mythos, der es in die Krise seiner Nichtigkeit führt, die dem Einzelnen zur Krise der Besinnung auf sein wahres, naturgemäßes Sein werden kann. Solche vom Mythos geführten Krisen der Gesellschaft kennen wir aus der Sagenwelt, aber auch aus der jüngeren und jüngsten Geschichte. Gemütsarten oder Temperamente der Völker sind immer die erscheinenden Kennzeichen von Gesellschaftsbildung überhaupt. Sie treiben die Völker in die Kulturgestalt, die in Sitten, welche den Temperamenten entsprechen, zum Ausdruck kommt, und Gemüt ist das, was in diesen Sitten dem Mythos entspricht. Deshalb sind Gesellschaften, gemütliche wie ungemütliche, in Sitten be-

wegte Kollektiva, oder, im gesellschaftlichen Niedergang, zu Sitten erstarrte Gemütskrankheiten.

Was verbindet nun Gemüt, das gesellschaftlich Erscheinende, mit dem Sein der Natur? Nicht die Vernunft, sondern das Gewissen, ohne das die Vernunft nie vernünftig sein kann. Der Mensch als Individualität könnte deshalb naturgemäß gewissenhaft leben, wäre er nicht normalerweise mit der Gemütsart eines Kollektivs identifiziert. Diese Identifikation mit einer Gemütsart, die ein kollektives Temperament ausdrückt, ist wohl, als Erscheinung, normal, aber nicht der wahren Natur des Menschen entsprechend: sie denaturiert ihn, d. h. sie fördert seine Entartung als Krankheitskeim kollektiver Gemütserkrankungen ganzer Gesellschaftsgebilde im Sinne eines zwangsläufigen Verfallens der Individualität an das Milieu und damit auch von lebendiger Tradition an milieugewohnte Konvention.

Der mit dem Gemüt seines Kollektivs identifizierte Mensch ist deshalb unfähig zu wahrer Pflichterfüllung, weil ihm der Gegenstand möglicher Pflichterfüllung in dieser Identität entgleitet: dieser Gegenstand ist der Mensch, als der er naturgemäß, nicht nur gesellschaftlich, mit jedem anderen Menschen verbunden ist, im nichterscheinenden Sein. Nur aus dieser menschlichen Verbundenheit im Sein erscheint das Nichtseiende als dem Sein Verpflichtetes, in ihm Aufzuhebendes, zu Bergendes, zu Wahrendes, in Sein zu Wandelndes, damit das Sein aller vollkommen sei. Dem in seinem gesellschaftlichen Erscheinen Selbstlosen ist das Ganze des Gemüts so als menschliche Verpflichtung auf das Sein einsichtig, da er in seiner Erscheinung, praktisch also in seiner vergeistigten körperlichen Sensitivität, das Gemüt *aller* objektiv wahrnimmt. Hier verstehen wir, worin sich das so oft zitierte indische: »Tat twam asi«, auf deutsch: »Das bist Du!« nahelegt. Es legt sich nahe in der nicht identifizierten, objektiven Gewissensbegegnung mit dem in Gesellschaft mit uns erscheinenden Gemüt aller Wesen, aus dem vernünftigen Sein der menschlichen Natur. Ein solcher Mensch ist in seinem bloßen gesellschaftlichen Erscheinen Zeuge des individuellen, natürlichen Seins aller Wesen im objektiven Existenzbewußtsein seines Naturtypus, das, frei von der Identifikation mit dem kollektiven Gemüt, ihm als Mut zu freier Verfügung steht.

Dieses Bewußtsein kennzeichnet die phänomenologische Einstellung, welche wir hier als Grundlage der Gesellschaftsbildung verstehen wollen.

Diese Einstellung läßt sich von den Gemütsbewegungen des Kollektivs nicht zwingen und dadurch ist ihr das Gemüt überhaupt dem Sein negativ entsprechende Erscheinung. *Deshalb* ist die Gesellschaft nur im phänomenologischen und nicht im soziologischen Sachverhalt so zu verstehen, wie wir in ihr leben können, denn alle theoretische Soziologie muß, verfahrensmäßig, die Gesellschaft als positiv *seiend* und damit, je nach der Ergriffenheit des Soziologen durch das Kollektiv, als *werdend*, wie Marx, oder als *bleibend*, wie die konservativen Gesellschaftslehren, behaupten, was der hier dargelegten Auffassung gemäß nicht der Fall ist, da die gesellschaftliche Situation des Menschen immer nur negativer Ausgangspunkt zur Besinnung oder zum Tun sein kann. Die Gemütsbewegungen des Kollektivs gaukeln nur dem ein Werden, die sich mitbewegenden Sitten nur dem ein Bleiben vor, der mit dem Gemüt des Kollektivs identifiziert ist und in der Gesellschaft den Spiegel seiner vom Kollektiv getragenen Persönlichkeit als Rechtfertigung seiner Existenzweise liebt. Deshalb führen soziologische Lebenstheorien meistens an irgendeinem Punkte zu Widersprüchen mit dem Menschsein überhaupt, wenn sie nicht Auslegung phänomenaler Sachverhalte in der Beschreibung gesellschaftlicher Gebilde bleiben, zu denen der Mensch, in der Bewährung an ihrem negativen Gegebensein, ein freies Verhältnis finden kann.

Findet einer das Wesen, als das er gesellschaftlich erscheint, als frei dem kollektiven Gemüt zugehöriges, d. h. als ein in dem Sinne negativ mögliches, wie ein Film-Negativ die Möglichkeit eines positiven Bildes ist, so kann er durch dieses Wesen, als das er sich selbstlos im Mythos seiner Todgeweihtheit wiedererkennt, die Geduld des Willens erlernen, in der alles natürliche Sein als Seele bewußt wird. So ist, meinem Verständnis nach, auch C. G. Jung dem von ihm entdeckten kollektiven Unbewußten gegenüber eingestellt. Von Jung hat die phänomenologische Lebenseinstellung deshalb viel zu lernen.

Alles, was in der Natur positiv *ist, erscheint* also, gemäß der hier dargelegten Auffassung, negativ-gesellschaftlich. Diese negative Erscheinung ergänzt das positive Sein objektiv, so wie der selbst nicht Licht sendende Mond bei Nacht das Licht der Sonne dem menschlichen Gemüt, das ja schon immer als besonders mondverbunden gilt, objektiv vermittelt. So ist das negativ Gegebene zugleich das Objektive, und das Bewußtsein

wirkt, daß alles negativ-objektiv Erscheinende in das positiv Seiende, das Subjekt, als Prädikat zurückströmt. Damit hat das objektive Bewußtsein die Eigenschaft, Rückstrom alles Erscheinenden in das ihm zugehörige Subjekt zu sein, wodurch diesem Subjekt alle fälschende Subjektivität, die es in kollektive Bereitschaften als Persönlichkeit hineinprojiziert, genommen ist. Dieser Rückstrom des Bewußtseins in das Subjekt ist, religiös erlebt, als Gnade oder Gericht zu bezeugen und schon oft bezeugt worden. Auch ist das Subjekt der in uns positiv seienden Natur der Sonne, die Wasser zieht, vergleichbar. Dem Denker ist dies einfach der Vorgang der Abstraktion vom Gegenständlichen, worin nämlich die Tätigkeit des Bewußtseins als Prädikat besteht, und abstrahierend konkretisiert sich Bewußtsein im Aufhören um dessentwillen, was ohnedies positiv ist. Das geschieht auch allabendlich beim Einschlafen. Im Schlaf ist das reine positive Sein wirksam als die Natur des Menschen, deshalb erholt sie sich hier, und spricht auch das Sein als Gewissen manchmal zu denen im Traum, die sich ganz in den Schlaf hinein aufgeben können und das Bewußtsein bei seinen Pflichten lassen: das prädikative Wissen bei den Objekten, denen es sich verpflichtet weiß, und die dem Seinstypus des Menschen so zugehören, wie dieser Typus von Gott erkannt ist. Spiegelt sich auch dieses Erkanntsein dem Schlafenden im Traum, dann mag sich die Todgeweihtheit des Erscheinenden im Mythos letztlich auch als Schein erweisen, dessen wahres Sein Einweihung in ein Leben bedeutet, zu dem das, was wir dialektisch beschreiben können, nur Pforte ist.

TURANDOT IN GRIECHENLAND

Angelo Brelich

Im ersten Heft dieser Zeitschrift (S. 21 ff.) veröffentlichte Carl Hentze einen Aufsatz mit dem Titel »Religiöse und mythische Hintergründe zu ›Turandot‹«. Mögen auch einige seiner Gegenüberstellungen vorschnell und deshalb bedenklich erscheinen, so ist diese Abhandlung doch von beträchtlichem Interesse. Unter anderem zeugt sie von dem weitreichenden und profunden Wissen dieses hervorragenden Sinologen auch außerhalb seines Fachgebiets. Doch scheint mir, daß dem Autor einige Tatsachen der griechischen Mythologie entgangen sind, die dem Gang seiner Untersuchungen hätten nützlich sein können.

Der Verfasser ruft in Erinnerung, wie in dem Märchen von Andersen, das zum Teil aus den von ihm überprüften Überlieferungen inspiriert worden ist, die Bewerber der Prinzessin, die die Rätsel nicht lösen konnten, enthauptet und ihre Schädel an Bäumen aufgehängt oder in Blumentöpfen aufbewahrt werden. Daß Andersen, wie Hentze vermutet, Erzählungen dänischer Matrosen über östliche Schädelkulte gehört hat, mag seine Richtigkeit haben, aber von diesem Schädelkult führt keinerlei Verbindung zu einer Prüfung, der sich Bewerber um die Hand einer Prinzessin zu unterziehen haben. Wie hat wohl Andersen das Märchenmotiv des Todesurteils über die erfolglosen Freier mit seinen Informationen über den orientalischen Schädelkult verknüpft? Die Gedankenverbindung bleibt völlig unerklärlich (es sei denn natürlich durch den »deus ex machina« der Archetypen, auf die der Autor gerne zurückgreift), wenn man die altgriechischen Varianten dessen außer acht läßt, was wir hier als »Turandot-Thema« bezeichnen können.

Um die Hand der Tochter des Königs Oinomaos, Hippodameia, zu erringen, kamen zahlreiche Bewerber: die Bedingung war, daß ihr Vater in einem Wagenrennen besiegt werden mußte. Er behielt sich das Recht vor, falls er siegreich blieb, den unterliegenden Bewerber zu töten. Nach einer Version dieses Mythos, der die Gründungssage der Olympischen Spiele darstellt, wurden die Schädel der getöteten Freier am Haus des Oinomaos befestigt (Appolod. *ep.* 2,5; Schol.Pind. *Isthm.* 4,92, auch Soph. fr. 432 N.) oder zum Bau eines Tempels verwendet (Schol Lycophr. 160). Das gleiche

Motiv kehrt bei der Hochzeit einer anderen »Prinzessin« wieder, nämlich bei Marpessa, der Tochter des Königs Euenos: auch in diesem Mythos ist von den zwei gleichen Verwendungsarten der Schädel die Rede (Schol Il. 9,556; Schol Lycophr. a.a.O.).
In diesen Mythen fehlt nun die Zuordnung der Schädel zu Bäumen und Gefäßen (die städtische griechische Kultur setzt an ihre Stelle Häuser und Tempel, wobei sie im letzteren Falle ebenfalls einen kultischen Zweck im Auge hatte), aber das grundlegendere Motiv, die Enthauptung der besiegten Bewerber und die Aufbewahrung der Schädel, liegt auch hier vor. (Was die Bäume anbetrifft, so kann man auch hier einen Beleg anführen — Philostr. imag. 2,19,2 —, der sich auf den gleich zu erwähnenden Phorbas bezieht.)
Eine Analyse des griechischen Mythenmaterials zeigt, daß die beiden für unseren Gedankengang ausschlaggebenden Elemente, aus denen die Erzählungen von Hippodameia und Marpessa zusammengesetzt sind, also der Wettstreit um die Hand der Prinzessin und die den Besiegten und ihren Köpfen widerfahrende Behandlung, auch unabhängig voneinander vorkommen. Der Wettstreit um die Hand der Prinzessin findet sich, aber ohne die erwähnten tödlichen Folgen, bekanntlich bereits in den Mythen von Penelope, Atalanta, den Danaiden usw., außerdem auch in verschiedenen Varianten der Sagen von Hippodameia und Marpessa, die die Schädel nicht erwähnen. Anderseits findet sich wiederum das Schädelmotiv in Wettstreit-Sagen ohne jede Beziehung zu einer Hochzeit: Kyknos, Phorbas, der thrakische Diomedes (Schol. Lycophr. a. a. O.) und Lityerses (Sosith. in TGF, S. 891) fordern viele Männer auf die gleiche Art und mit der gleichen Absicht wie Oinomaos und Euenos heraus und enthaupten sie, ohne daß sie heiratsfähige Töchter gehabt hätten.
Hier drängen sich zwei Überlegungen auf: Wenn man nur das griechische Mythenmaterial kennen würde, könnte man vermuten, daß diese beiden Motive getrennt entstanden seien und daß es sich in den Fällen, wo sie gemeinsam auftreten, um Verschmelzungen handle. Der Vergleich mit dem »Turandot-Thema« zeigt aber, daß die Motive auf eine ursprüngliche und wesentlichere Art miteinander verbunden sind, auch wenn sie sich später trennen können. Ich möchte hinzufügen, daß die griechischen Mythen in ihrer wunderbaren Vielfalt einen Fall bereithalten, in dem wir den Trennungsprozeß selbst verfolgen können: es ist dies Antaios, eben der

Heros, nach dem diese Zeitschrift benannt ist. Wie Danaos, Ikarios, Oinomaos, Euenos, so setzt auch Antaios die Hand der eignen Tochter als Preis für einen Wettstreit aus (Pind. *Pyth.* 9,105 ff.). In diesem Falle erfährt man jedoch nichts über das Los des Besiegten. Anderseits tötet dieser selbe Antaios alle Fremden, die in sein Land Libyen eindringen, und aus ihren Schädeln baut er dem Poseidon einen Tempel (Pind. *Isthm.* 4,54). Die beiden Motive erscheinen getrennt, werden aber verbunden durch die Gestalt des Antaios selbst. Ob wohl Antaios ursprünglich, bevor er alle Fremden enthauptete, nur denjenigen den Kopf abschlug, die im Wettkampf um die Hand seiner Tochter unterlagen?

Die zweite Überlegung ist die folgende: Im Hinblick auf das »Turandot-Thema« enthalten die verwandten griechischen Sagen einen spezifischen Zug: die Bewerber müssen anstelle des Rätselratens einen Wettstreit bestehen. Man mag sagen, daß das weiter nicht erstaunlich sei, da ja bekanntlich Wettkämpfe in der griechischen Kultur von großer Bedeutung sind. Aber das genügt nicht zur Erklärung: es ist selbstverständlich, daß der Wettkampf, um das Rätselraten zu ersetzen, etwas Gleichwertiges bedeuten mußte. Nun bezieht aber Hentze, und wie mir scheinen will mit Recht, das »Turandot-Thema« auf Initiationsriten. Was den griechischen Wettstreit anbetrifft, so habe ich bereits in meinem Buch »Gli eroi greci« (Rom 1958) auf sein Entstehen aus Initiationsriten hingewiesen. Hier genügt es, einige Tatsachen zu erwähnen, wie z. B. die Wichtigkeit der rituellen Wettkämpfe in den Institutionen, die die Altersklassen in Sparta und Kreta betrafen, die ebenfalls nach Altersklassen getrennten Wettstreite in den großen städtischen und panhellenischen Spielen, den Ausschluß der Frauen unter Todesstrafe von den olympischen Feierlichkeiten, die Absonderung und die Speiseverbote, denen die Teilnehmer an den Olympischen Spielen unterworfen waren usw.

Rätselraten und Wettkämpfe – und in Griechenland erinnert man sich der Rätselwettstreite wie deren zwischen den Sehern Kalchas und Mopsos, mit tödlichem Ausgang für den Verlierer (Hes. fr. 160) – sind ebenfalls belegt: die Lösung des Rätsels und der Sieg im Wettkampf führen bei Mythen wie den hier besprochenen zum »telos« der Hochzeit mit der Königstochter, das Versagen zum Tod.

(Aus dem Italienischen übersetzt von Gadj Müller)

NATUR ALS GESCHICHTE

Adolf Meyer-Abich

I

Jeder von uns erinnert sich an das Fach Naturgeschichte, das er bereits in seinen allerersten Schuljahren unter dem Gesamtbegriff der Realienkunde hat lernen dürfen. Dort wurden uns Geschichten von der Natur nicht anders erzählt, als man uns Geschichten von unserer Heimat berichtet hat. Um diese, ich möchte sagen, naive Art von Naturgeschichte soll es sich bei unseren folgenden Überlegungen natürlich nicht handeln. Unser Problem läßt sich vielmehr folgendermaßen kurz formulieren: *Kann unsere Naturerkenntnis, also alle Bemühungen der Naturphilosophie und der verschiedenen Naturwissenschaften um die Erforschung der Natur, auch heute noch ohne die Prinzipien historischen Denkens auskommen, oder ist das nicht mehr der Fall?*

Bisher konnten naturwissenschaftliches und geschichtliches Denken als einander ausschließende polare Gegensätze gelten. Die universalen Systeme des transzendentalen deutschen Idealismus, insbesondere die Philosophie Schellings, beruhen, um nur ein Beispiel zu nennen, geradezu auf diesem Antagonismus von Natur und Geschichte. Noch um die Jahrhundertwende haben Windelband und Rickert, die Hauptvertreter der sogenannten Badischen Philosophenschule, versucht, die Naturwissenschaften von den Geisteswissenschaften grundsätzlich zu unterscheiden. Für sie waren die Naturwissenschaften »nomothetische« Wissenschaften, während sie die Geisteswissenschaften als »idiographische« Disziplinen charakterisierten. »Nomothetisch« bedeutet die Suche nach allgemein gültigen Gesetzen, während »idiographisch« im Gegensatz dazu die Beschreibung gerade der einmaligen und persönlichen Geschehnisse verlangt. Um ein Beispiel zu geben, würde den Naturwissenschaftler darnach an dem Menschen Goethe nur das interessieren, was er mit allen übrigen Individuen der Spezies Homo sapiens gemeinsam hat, während der kulturwissenschaftlich arbeitende Historiker nur darauf achten würde, wodurch sich Goethe von allen übrigen Menschen wesentlich unterscheidet.

Aus diesem Gegensatz von Natur- und Kulturwissenschaften folgt überdies, daß man Naturwissenschaften betreiben kann, ohne ihre Geschichte zu kennen, während irgendein kulturelles Thema nur dann wissenschaftlich erfolgreich behandelt werden kann, wenn man es geistesgeschichtlich studiert. In der Tat läßt sich sagen, daß – bis heute wenigstens – jemand durchaus ein guter Physiker, Biologe oder Chemiker sein konnte, ohne das geringste von der Geschichte und den philosophischen Grundlagen seiner Wissenschaft zu kennen. Ein Historiker jedoch würde sich selbst als ernstzunehmender Wissenschaftler unmöglich machen, wenn er sein Problem nicht sehr genau nach allen seinen geschichtlichen Beziehungen studieren wollte.

Ich möchte nun den Gedanken vertreten, daß diese Art, Naturwissenschaften und Geisteswissenschaften voneinander zu trennen, heute nicht mehr möglich ist. Ich hoffe, deutlich zu machen, daß auch der Naturwissenschaftler, wenn er rein natürliche Zusammenhänge erforscht, das fortan nicht mehr tun kann, ohne seinen Gegenstand zugleich geistesgeschichtlich zu betrachten. In diesem Sinne scheint es mir auch gedacht zu sein, wenn Heisenberg kürzlich festgestellt hat, daß es eine »Natur an sich« nicht mehr gibt, daß es vielmehr der Mensch ist, der sich selbst auch dann stets begegnet, wenn er rein physikalisch forscht.

Diese scheinbar paradoxe These möchte ich mit einigen Bemerkungen erläutern. Ich glaube, daß die neuen Erkenntnisse, auf denen sie beruht, nicht nur für die theoretische Physik, sondern für jeden denkenden Menschen, der sich über das, was er in der Natur um sich herum bemerkt, Gedanken macht, bedeutsam sind. Denn sie besagen doch, daß die inzwischen klassisch gewordene Lehre, die niemand besser als Spinoza formuliert hat, derzufolge alle Naturvorgänge sich nach »ewigen, ehernen Gesetzen« vollziehen, ohne sich sonderlich um das Schicksal der Menschen, die ihnen einfach preisgegeben sind, zu bekümmern, nunmehr definitiv aufgehört hat, zu gelten. Sie ist keine unabänderliche Tatsache, sondern nur eine Lehre, also ein Produkt des menschlichen Geistes gewesen. Ihre grausame, bedrückende Notwendigkeit muß nun endlich wieder vor der moralischen Freiheit weichen, die Gott jedem Menschenwesen verliehen hat.

2

Die abendländische Philosophie und Wissenschaft von der Natur hat seit ihrer Begründung in der Antike zwei gewaltige universale Weltbilder hervorgebracht, die beide zu der Annahme geführt haben, daß es eine objektive, in sich selbst ruhende Natur gibt und daß all unser Tun und Denken, das sich mit ihr beschäftigt, nur das eine Ziel haben kann, ihre »ewigen, ehernen und unabänderlichen Gesetze« zu erforschen, um alsdann zu versuchen, aus den so gewonnenen Kenntnissen den größtmöglichen Nutzen für die technische Verbesserung des Lebens der Menschen auf der Erde zu erzielen. Erkenntnis der Natur zu dem einzigen Zweck also, sie zu beherrschen, ist das Ziel, dem die genannten beiden großen Weltbilder dienen. Wenn das richtig wäre, könnte es nur eine einzige Richtschnur für die Naturforschung geben, nämlich von der weniger genauen Kenntnis der Naturgesetze zu ihrer immer klareren und besseren Erfassung zu gelangen.
Für dieses auf eine absolute »Natur an sich« gerichtete Erkenntnisstreben hat es bisher also zwei universal gültige Erkenntnisideale gegeben: das platonische und das kantische. Die Erscheinungen der Natur offenbaren sich uns darnach in zwei grandiosen Weltbildern. Der *Platonismus* liefert uns eine universale *Morphologie* des *Kosmos*, eine Welt der endlichen Formen und Gestalten, der idealen *Urbilder* aller Dinge. Der *Kantianismus*, der die mathematische Naturwissenschaft Newtons metaphysisch kanonisiert hat, erzeugt dagegen das moderne dynamische, dem Unendlichen und Infinitesimalen verhaftete *Universum* der Naturvorgänge, die kausal ineinander verwoben sind. An die Stelle der platonisch-endlichen *Urbilder* und *Urformen* aller Dinge treten die kantisch-unendlichen *Ursachen* und *Urformeln* alles Geschehens.
Der Grundgedanke des Platonismus ist die *Ideenlehre*. Als Erkenntnisideal fordert sie, eine universale Morphologie der gesamten Wirklichkeit aufzubauen. Jede Idee im Sinne Platons stellt das ideale Urbild einer Gruppe von Naturerscheinungen dar. Die großartigste wissenschaftliche Schöpfung der Platonischen Akademie, die Geometrie Euklids, gibt uns dafür ein herrliches Beispiel. Denn die geometrischen Figuren Euklids sind ja nichts anderes als die idealen Urbilder, die allen räumlichen Erschei-

nungen in der Natur zugrunde liegen. Hier in der Geometrie, ihrem wichtigsten *wissenschaftlichen* Forschungsbereich, hat die platonische Schule das Ideal entwickelt, das ihr für jede Wissenschaft von wirklichen Dingen vorgeschwebt hat, nämlich die idealen Urformen und Gestalten aller wirklichen Dinge und Erscheinungen zu erforschen. Was die Akademie hier für die Geometrie geleistet hat, läßt sich auch auf alle übrigen Bezirke der Wirklichkeit übertragen. So hat Aristoteles ganz entsprechend die biologische Morphologie begründet. Auch die hippokratische Klinik beruht auf Krankheitsbildern, die, jedes für sich genommen, die platonischen Ideen der klinischen Erscheinungen darstellen. So läßt sich sagen, daß alle antike Philosophie und Wissenschaft in diesem Sinne eine universale Morphologie aller wirklichen Gestalten angestrebt und auch weithin verwirklicht hat. In der mit der Renaissance beginnenden Neuzeit hat diese Art, Wissenschaft zu treiben, noch einmal eine großartige Erneuerung in der Naturwissenschaft Goethes gefunden, der er nicht zufällig den Namen Morphologie gegeben hat. Auch die Morphologie Goethes betrachtet die gesamte Wirklichkeit als eine harmonisch in sich gefügte Hierarchie von Gestalten, vornehmlich der lebendigen. Aber auch Goethes Farbenlehre ist keine Optik der Farben, wie bei Newton, sondern eine echte *Morphologie der Farben* als den »Taten und Leiden des Lichtes«, das hier als etwas Lebendiges begriffen wird. Zum Unterschied von den statischen Formen Platons sind die Gestalten der Morphologie Goethes jedoch *moderne dynamische Geschehnisse.*

Grundverschieden von dieser Welt der Urbilder und Urformen ist die moderne, in der Renaissance entstandene Naturwissenschaft, deren großartigste Schöpfung die heute klassisch genannte Physik Galileis und Newtons ist. Wie Platon in seiner Ideenlehre das antike universal-morphologische Erkenntnisideal dargestellt hat, so hat Kant das der modernen mathematischen Naturwissenschaft zugrundeliegende Erkenntnisideal durch die allgemeine Forderung formuliert, daß »in jeder besonderen Naturlehre nur so viel *eigentliche* Wissenschaft angetroffen werden könne, als darin *Mathematik* anzutreffen ist«. Den Formen der Natur treten nunmehr die Formeln der Natur gegenüber, den Urbildern die Ursachen.

Zugrunde liegt dieser Wendung von den Urbildern zu den Ursachen jene gewaltige Erfahrung, mit der alle moderne Philosophie und Wissenschaft

beginnt: die Erkenntnis nämlich, daß nicht die unveränderlichen Formen und Gestalten der Natur das wahrhaft Wirkliche in ihr sind, sondern die Vorgänge und Prozesse, als deren mehr oder weniger stabiles Ergebnis uns die Formen nur erscheinen. Diese ärale Wendung unserer Naturanschauung bricht zum ersten Mal bei Nikolaus Cusanus in voller Klarheit durch. In seinem Prinzip der »coincidentia et concordantia oppositorum« hat er erkannt, daß man endliche, in sich abgeschlossene Gebilde erst dann richtig verstehen kann, wenn man sie als vorübergehende Zustände unendlicher Prozesse zu deuten unternimmt. Damit wurde der »Horror vor dem Unendlichen«, den die Griechen niemals überwinden konnten, beseitigt und ein neues, weites Tor zur transzendenten Welt aufgeschlossen. Welche endlichen Raumfiguren sind als geometrische Qualitäten wohl verschiedener voneinander als ein Punkt, eine gerade Linie und ein Kreis? Und doch sind alle drei endlichen Raumfiguren nur Stadien eines und desselben geometrischen Prozesses, der im unendlich Kleinen beginnt und sich im unendlich Großen verliert. So verstanden ist der Punkt ein Kreis mit unendlich kleinem Radius, der gewöhnliche Kreis ein solcher mit endlich begrenztem Radius, die gerade Linie aber die Peripherie eines Kreises, dessen Radius unendlich groß geworden ist.
Diese Erkenntnis von der Harmonie endlicher Gegensätze im unendlichen Geschehen stellt die bisher größte Revolution des abendländischen Denkens dar, die in der Folge zur Begründung der gesamten modernen mathematischen Naturwissenschaft und ihrer Technik geführt hat. Seither galt es, nicht mehr endliche Formen zu beschreiben, sondern die aller Natur zugrundeliegenden, grundsätzlich immer unendlichen Vorgänge zu bestimmen. Prozesse kann man aber nicht wie Formen konstruieren, man muß vielmehr ihre Intensität, ihren Anfangsort und ihre Richtung durch Messen bestimmen. Auf diese Weise wurde der gemessene Prozeß zum Objekt der modernen Naturforschung gegenüber der konstruierten Gestalt der antiken Wissenschaften. Und Kants »Kritik der reinen Vernunft« ist die der klassischen Physik Newtons entsprechende Philosophie nicht anders, als die Ideenlehre Platons das Erkenntnisideal der statischen Mechanik und Geometrie von Archimedes und Euklid repräsentiert.
Die Griechen suchten überall – als der wahren ruhenden Wirklichkeit allein entsprechend – Gleichgewicht, Isonomie und Harmonie in der

Natur. Deshalb war Archimedes beim Studium der einfachen Maschinen nur daran interessiert, herauszubringen, unter welchen Bedingungen sie sich im Gleichgewicht befanden, während Euklid nur endliche und ebenfalls unveränderliche Figuren konstruierte. Galilei hingegen interessierte sich nicht mehr für das Gleichgewicht der Dinge, sondern für den freien Fall der Körper als das erste und einfachste Musterbeispiel der Natur für gleichförmig beschleunigte Bewegung. Es handelte sich nicht mehr darum, ruhende Dinge einfach zu beschreiben, sondern nur noch darum, die Bewegungen der Dinge exakt zu messen. »Zu messen, was man messen kann, und meßbar zu machen, was man noch nicht messen kann«, das war nun die Devise.

Aber auch das neue dynamische Gesamtbild von der Natur, dargestellt in einem übergreifenden System von *Formeln*, stimmt in einem sehr wesentlichen Punkt mit dem klassischen Weltbild der platonischen Hierarchie der *Formen* vollkommen überein. Auch das neue *Universum* Kants ist, wie der alte *Kosmos* Platons, überzeugt von der Existenz einer *absoluten »Natur an sich«*, die bei Kant als »Noumenon« der »Dinge an sich« auftritt.

Einer der großen Physiker der ersten Hälfte des vergangenen Jahrhunderts, der französische Astronom Laplace, hat das Wesentliche dieses neuen mathematischen Weltbildes wohl am schärfsten gezeichnet. In seinem berühmten »Dämon« beschreibt er das ihm vorschwebende neue Ideal von Wissenschaft in den folgenden Sätzen: »Une intelligence assez vaste pour connaître à un moment donné la position de tous les atomes de l'univers, la grandeur et la direction des vitesses dont ils sont animés, connaîtrait non seulement le présent, mais pourrait encore prédire le plus lointain avenir et plonger dans les profondeurs du passé les plus reculés.« Wenn man also in einem gegebenen Weltaugenblick den Ort und den Impuls aller Atome des Universums kennen würde, dann würde man befähigt sein, jeden beliebigen künftigen Weltzustand vorherzusagen und jede noch so ferne Vergangenheit zu rekonstruieren. Planck hat für die moderne Physik den Laplaceschen »Dämon« ein wenig korrigiert, indem er sagte, daß, um solche von Laplace erstrebte Erkenntnis zu gewinnen, die Kenntnis eines einzigen Weltquerschnittes nicht genüge, daß man vielmehr zwei solche von Laplace geforderte Weltquerschnitte kennen müsse, um

alles, was in der zwischen ihnen vergangenen Zeit geschehen sei, entsprechend berechnen zu können. Doch ist das kein grundsätzlicher, sondern nur ein gradueller Unterschied. Denn die heutige Kosmologie nimmt an, daß die Welt einmal einen Anfang gehabt hat und infolgedessen auch ein Ende haben wird. Wir brauchen also nur die beiden von Planck geforderten Weltaugenblicke an ihren Anfang und an ihr Ende zu legen, um alsdann, wie Laplace es wünschte, alles, was zwischendurch geschehen ist, genau berechnen zu können.

Es liegt auf der Hand, daß dieses Weltbild ein völlig ahistorisches ist. Wenn ich wirklich in der Lage wäre, alles zu berechnen, was in Zukunft geschehen kann, oder zu rekonstruieren, was bereits in der Vergangenheit geschehen ist, dann ist wirklich eine eigene Wissenschaft von der Geschichte überflüssig geworden. Geschichte ist dann nur ein ziemlich schlechter Notbehelf, der uns noch so lange ein wenig dienen mag, als wir den Laplaceschen »Dämon« nicht zu unserer Verfügung haben. Schärfer und präziser, als er sich hier kund tut, kann der Gegensatz zwischen dem naturwissenschaftlichen und dem geschichtlichen Denken wohl kaum zum Ausdruck gebracht werden.

Das unendlich Bedeutsame nun, das sich in der Naturwissenschaft unserer Tage vollzieht, ist die Erkenntnis, daß dieses Weltbild sich endgültig als undurchführbar erwiesen hat.

3

Diese Erkenntnis ergab sich zunächst als eine unentrinnbare Konsequenz der durch die junge »Physik des 20. Jahrhunderts« geschaffenen vollkommen neuen Situation der Naturforschung. Von der Physik und der ihr innerlich nahestehenden Physiologie ausstrahlend, hat sie alsdann verwandte Neuorientierungen in der Philosophie bewirkt. Das wahrhaft revolutionäre Ergebnis dieser Geistesbewegung kann man auf dem Boden der Physik nicht besser zum Ausdruck bringen als mit der oben erwähnten Feststellung Heisenbergs, daß die Idee einer »Natur an sich« definitiv aufgegeben werden müsse und daß es schon im Bereich der rein physikalischen Erkenntnis immer nur »der Mensch sei, der sich selbst begegne.«

Wie ist das zu verstehen? Denn es liegt doch auf der Hand, daß damit nicht etwa einem unmöglichen Solipsismus oder auch nur einer Neubelebung der Lehre Berkeleys, wonach das Sein der Dinge mit ihrem Wahrgenommenwerden identisch ist, das Wort geredet werden soll. Vielmehr bedeutet diese These Heisenbergs eine Erkenntnis, die wir nun am Beispiel der Physik selbst beschreiben wollen und die im Grunde genommen viel revolutionärer ist als die genannten längst verbrauchten Philosophien. Es handelt sich hier um die zuerst von Bohr verkündete *Komplementarität* von Welle und Korpuskel in der Quantenphysik. Es gibt hier bekanntlich zwei zueinander komplementäre Betrachtungsweisen ein und desselben physikalischen Sachverhaltes. Man kann nämlich die Wirkungsquanten einmal korpuskulär deuten und so eine vollkommen in sich geschlossene Korpuskularphysik aufbauen, wobei man aber nicht das geringste über die Wellennatur der gleichen Gebilde erfährt. Andererseits kann man diese aber auch nach den Prinzipien der Wellenphysik studieren und dann ebenfalls eine in sich geschlossene physikalische Theorie errichten, in welcher sich nun aber nichts Korpuskuläres exakt lokalisieren läßt.
Wir stehen hier zum ersten Male in der Geschichte der Physik vor der überaus bedeutsamen Tatsache, daß keine übergreifende *systematische* Theorie für zwei Grundverhaltensweisen derselben quantenphysikalischen Strukturen mehr möglich ist. Immer gab es in der klassischen Physik bisher eine übergreifende Theorie, unter welcher man spezielle Theorien logisch und mathematisch subsumieren konnte. Darauf allein ist letzten Endes die metaphysische Idee einer absoluten »Natur an sich« gegründet gewesen. Laplace's Dämon hätte seine »Weltformel« nur in einem solchen hierarchisch-axiomatischen System aller physikalischen Theoreme verwirklichen können! Wir waren bisher der Meinung, daß der kontinuierliche Fortschritt der physikalischen Erkenntnis uns einen immer tieferen Einblick in diese letzte hierarchisch systematische Struktur der physikalischen Wirklichkeit als einer objektiv für sich selbst bestehenden »Natur an sich« liefern würde. *Diese absolutistische »Natur an sich« ist heute und in Zukunft nicht mehr möglich.*
Man könnte vielleicht denken, daß dieser komplementäre Zustand der physikalischen Wirklichkeit nur ein augenblicklicher sei und es in Zukunft gelingen müßte, eine neue, beide komplementären Theoriegefüge syste-

matisch übergreifende Konzeption der physikalischen Wirklichkeit zu finden. Aber das Revolutionäre der neuen Komplementaritätsphysik besteht gerade darin, daß eine derartige Hoffnung eine Illusion bleiben muß, die in Zukunft ebenso utopisch ist wie einst die Suche nach dem berühmten Perpetuum mobile. Das bedeutet dann aber, daß es die alte postulierte »Natur an sich« eben in Wahrheit nicht gibt und nicht geben kann. Sollte wirklich noch einmal die gegenwärtige Komplementarität von Welle und Korpuskel in der Physik systematisch überwunden werden, dann müssen aus der zur Zeit noch transzendenten physischen Totalität notwendig neue, bisher nicht bekannte Komplementaritäten in der Physik emergieren. In der Physiologie lassen sich heute schon mindestens drei Komplementaritäten aufweisen, ohne daß man sie bisher als solche bezeichnet hat. Es sind das die komplementären biologischen Begriffssysteme von Form und Funktion, von Umwelt und Innenwelt sowie von Anpassung und Vererbung. Wesentlich ist für uns im Augenblick die klare Erkenntnis, daß es mit der systematisch in sich gefügten »Natur an sich« ein für allemal vorbei ist. Immer wieder neue Komplementaritäten müssen künftig im Gefüge der Naturwirklichkeit aufbrechen.

Wenn wir uns nun definitiv diese Erkenntnisse zu eigen machen, die ein einheitliches übergreifendes System der gesamten Natur für immer ausschließen, dann ergeben sich daraus grundsätzliche und sehr wesentliche Folgerungen für die gesamte kommende Philosophie und Lebensanschauung. Darauf wollen wir nun noch kurz eingehen.

4

Erstens dürfen wir nun feststellen, daß das wahre Wesen der Natur nicht jener grausamen Notwendigkeit der ewigen, ehernen Gesetze entspricht, nach denen wir alle den Kreislauf unseres Daseins angeblich vollenden müssen. Es ergibt sich weiterhin, daß die Natur sich nicht *grundsätzlich* für immer vor uns verbirgt. Wesentlich für die neue sich herausbildende Naturanschauung ist vielmehr, daß Wirklichkeit *Schöpfung in Freiheit* ist und daß die Natur sich uns gern und freudig erschließt, wenn wir uns wie Goethe »mit allen liebenden und verehrenden Kräften« um sie bemühen. Der furchtbare logische Alpdruck eines sogenannten Fortschritts

in der Naturerkenntnis, die mit der Zeit alles an sich reißt, was angeblich wahr ist, und alles abstößt, was vermutlich falsch ist, diese Zwangsjacke der Naturerkenntnis hat aufgehört für uns zu existieren.

Erkenntnis ist vielmehr ebenso wie moralisches Tun immer eine Beziehung zwischen zwei Wesen. Da ist einmal der um Erkenntnis ringende Mensch und zum anderen die der Erkenntnis sich öffnende Wirklichkeit. Und es ist nicht mehr so, daß die Struktur des Wirklichen ein für allemal festliegt und es ihr vollkommen gleichgültig ist, ob Wesen existieren, die sich erkennend um sie bemühen. Es gilt fernerhin nicht mehr, daß das erkennende Wesen Glück gehabt hat, wenn es etwas Wahres erwischen konnte, und Unglück hatte, sofern es Falsches fand. Das berühmte Postulat, welches der große Historiker Ranke als für alle Geschichtserkenntnis bindend erklärt hat und wonach es für den Historiker keinen sogenannten kontinuierlichen Fortschritt geben kann, er vielmehr geschichtliche Dinge so ansehen muß, daß »jede Epoche unmittelbar zu Gott« sein kann, diese großartige Erkenntnis gilt fortan auch für die Naturforschung. Auch hier ist nunmehr jede Epoche unmittelbar zu Gott!

Das ist meines Erachtens der allgemeingültige Sinn des oben zitierten Satzes von Heisenberg. Wir haben, mit anderen Worten, nicht mehr das Recht, die vergangenen Naturforscher ob der »Irrtümer«, die sie, wenn wir unsere heutigen Naturerkenntnisse zugrunde legen, zu ihrer Zeit angeblich begangen haben, zu schelten. Ebensowenig aber müssen wir befürchten, daß man sich in Zukunft, wie mir das ein hervorragender Naturforscher einmal gesagt hat, »den Bauch halten wird vor Lachen über das, was wir für wahr in unserer Zeit gehalten haben«. Fortan muß vielmehr gelten, daß jede Epoche genau ebenso ihre eigentümliche und für sie allein »wahre«, d. h. tatsächlich wirksame Art von Wirklichkeitserkenntnis gehabt hat, wie sie ihre besonderen Krankheiten hatte und ihre originalen historischen Taten getan hat. Keine frühere oder spätere Epoche kann in diesen ihren eigenen Aufgaben und Lösungen an ihre Stelle treten!

Nun wird man vielleicht fragen, ob damit nicht alles Streben nach Wahrheit in der Naturforschung restlos versubjektiviert würde. Das ist ebensowenig richtig wie die Behauptung, daß der Historiker nicht nach objektiver Erkenntnis über seine Sachverhalte strebt, obschon es kaum zwei

Historiker gibt, die in dieser Hinsicht der gleichen Meinung über denselben Gegenstand sind. Für unsere relativ zu jeder Epoche objektiv gültige Erkenntnis verlieren die Begriffe einer *absoluten* Subjektivität und Objektivität wie diejenigen einer *absoluten* Wahrheit und Falschheit jeden klaren Sinn! Die nicht minder absolutistische Zwangsjacke einer alle Epochen übergreifenden »Natur an sich«, die ihren bisher großartigsten und vollkommen unhistorischen Ausdruck im »Dämon« von Laplace gefunden hat, kann endgültig dem psychiatrischen Museum überlassen werden. Das neue Wirklichkeitsbild ist weder absolut subjektiv noch absolut objektiv, vielmehr eine historisch-dialektische Synthese beider Extreme. Jede Erkenntnis ist in den Naturwissenschaften ebenso wie in den Geisteswissenschaften, wo man diese Erfahrung schon lange gemacht hat, eine immer besondere Beziehung zwischen dem erkennenden Subjekt und dem erkannten Objekt. Damit hat auch die bisher im Sinne der »Natur an sich« bestehende absolutistische Beziehung zwischen unserem erkennenden *Ich* und der *Außenwelt* einen neuen historisch-dialektischen Sinn erhalten. Vollkommen richtig ist daher die folgende, von dem Physiker O. R. Frisch getroffene Feststellung: »Meiner Ansicht nach ... hat uns die Quantentheorie eine wichtige Lehre erteilt, daß zwischen Handeln und Beobachten keine scharfe Grenze zu ziehen ist. Jede Beobachtung ist eine Wechselwirkung zwischen Objekt und Beobachter; sie beeinflußt das Objekt, wenn auch vielleicht nur durch den Aufprall eines einzigen Lichtquantes. Wenn wir das einmal richtig begriffen haben, so können wir zwischen uns und der Außenwelt keine scharfe Grenze mehr ziehen. Die Außenwelt ist eine Konstruktion unseres Geistes, angepaßt dem Geflecht von Handlungen und Beobachtungen, die unser Leben ausmachen. Diese Anpassung kann für große Objekte sehr vollkommen gemacht werden, aber nicht für Dinge, die so klein sind wie Atome. Die Wechselwirkung zwischen Beobachter und Objekt ist uns allen vertraut, wenn das Objekt ein Mensch ist. Um herauszufinden, was er denkt, müssen wir ihn fragen, und dadurch ändern wir notwendigerweise seinen Gedankengang. Und mir erscheint es ganz in der Ordnung, daß auch die Natur, wenn wir sie etwas fragen, ihren Gang ändert, wenn auch nur ganz wenig.«

Wenn wir somit die Wirkungsquanten in ihrer Wellennatur erforschen, dann tun wir das mit den der Wellenphysik konformen Prinzipien und

experimentellen Methoden. Das Ergebnis sind die Gesetze der Wellenphysik. Da die Korpuskeln uns hierbei nicht interessieren, sind sie bei dieser Art des Vorgehens des Physikers, um mit Husserl zu sprechen, »ausgeklammert« und können deshalb auch gar nicht in die Erscheinung treten. Dasselbe gilt für die korpuskuläre Betrachtung der Wirkungsquanten. Wenn wir diese entsprechend, also mit den Prinzipien und dem experimentellen Apparat der Korpuskularphysik, durchführen, bekommen wir ebenfalls die entsprechenden Antworten, in denen nun keine Wellenerscheinungen mehr auftreten können, weil sie schon durch unser methodisches Vorgehen ausgeklammert sind.

Ganz ähnlich ist die Erkenntnissituation in der Biologie. Studieren wir die Entwicklung der Organismen hinsichtlich der Rolle, die die Vererbung dabei spielt, dann benutzen wir die moderne genetische Methodik, die nirgendwo auf irgendwelche »Vererbung erworbener Eigenschaften« stößt, weil ihr Arbeiten mit den sogenannten »reinen Linien« jede derartige Möglichkeit »ausgeklammert« hat. Umgekehrt schließen wir jede Erfassung von irgendwelchem Erbverhalten aus, wenn wir die Entwicklung der Organismen unter dem Gesichtspunkt und mit den Methoden der Anpassungsforschung studieren. Vererbung und Anpassung sind ebenso wie Form und Funktion oder wie Umwelt und Innenwelt *komplementäre* biologische Prinzipien. Die Antworten, welche die Natur uns gibt, hängen so offensichtlich von der Art unserer Fragestellung ab. Wenn wir kluge Fragen stellen, bekommen wir kluge Antworten, und wenn wir dumme Fragen stellen, bekommen wir entsprechend dumme Antworten. Der gute Wille der Natur, sich uns frei und redlich zu offenbaren, steht unbezweifelbar fest. Ganz wie es Goethe in seinem zornigen »Allerdings« dem newtonischen »Philister« Albrecht von Haller zugerufen hatte:

»Ins Innre der Natur« –
O du Philister! –
»Dringt kein erschaffner Geist.«
Mich und Geschwister
Mögt ihr an solches Wort
Nur nicht erinnern!

Wir denken: Ort für Ort
Sind wir im Innern.
»Glückselig, wem sie nur
Die äußre Schale weist!«
Das hör ich sechzig Jahre wiederholen,
Ich fluche drauf, aber verstohlen;
Sage mir tausend tausendmale:
Alles gibt sie reichlich und gern;
Natur hat weder Kern
Noch Schale,
Alles ist sie mit einem Male,
Dich prüfe du nur allermeist,
Ob du Kern oder Schale seist.
Ihr folget falscher Spur;
Denkt nicht: wir scherzen!
Ist nicht der Kern der Natur
Menschen im Herzen?

Die große Fülle der uns in zweieinhalb Jahrtausenden gewährten Erkenntnisse beweist das klar und deutlich. Alle Zweifel, die in dieser Hinsicht aufgetaucht sein mögen, beruhen ausschließlich auf unzweckmäßiger Fragestellung.

Wie aber können wir nun herausbringen, ob unsere Fragen, die wir an die Natur stellen, zu den klugen gehören oder dumm sind? Einen absoluten Maßstab wird es dafür niemals geben. Wir werden immer wieder Fragen an die Natur stellen, die dem gesuchten Sachverhalt nicht äquivalent und gewachsen sind, und infolgedessen Antworten bekommen, die uns nicht nur nicht weiterführen, sondern gelegentlich sogar in Sackgassen der Forschung geraten lassen. Der moralische Sinn des Forschens liegt im Forschen selbst und nicht in seinen letzten Ergebnissen. Es wird immer, wie Goethe so schön gesagt hat, »Lieblinge« geben, an welche »die Natur besonders viel verschwendet«, und es wird auch andererseits immer Toren geben, denen sie sich verschließt.

Eine gewisse Richtschnur für den Weg, den wir in der künftigen Forschung gehen können, haben wir allerdings. Ihn erfahren wir aus der *Geschichte*

der Naturwissenschaft und der Naturphilosophie. Sie bewahrt alles auf, was in ihren Epochen groß und leuchtend gewesen ist auf dem Felde der Erkenntnis. Sie hat uns auch viele Irrwege kundgetan, die wir gegangen sind und möglicherweise hätten vermeiden können. Nur von der bisherigen Geschichte erhalten wir neue Aufgaben und Anregungen für unsere kommende Arbeit. Aber immer wird es so sein, daß es keine sogenannte kontinuierliche Fortschrittslinie der Erkenntnis gibt, daß vielmehr immer verschiedene Möglichkeiten des Forschens bestehen, zwischen denen wir uns frei entscheiden können. Die Erkenntnissituation, in die wir täglich neu hineingestellt sind, ist von gleicher Art und Ordnung wie die moralische Wirklichkeit oder die jeweilige politische Gegenwart, in die wir hineingeboren werden. Wir haben immer die Freiheit, uns für diesen oder jenen Weg zu entscheiden, und die Natur ist ihrerseits auch frei, sich uns, entsprechend unserer Fragestellung, zu offenbaren oder zu versagen. Wie das praktische Leben des Menschen nur Sinn hat, wenn er sich in seinem Tun frei verantwortlich entscheiden kann, so hat auch alles Erkennen nur Sinn, wenn es aus der gleichen moralischen Freiheit erfolgt. Wie dem Handeln eines jeden Menschen und einer jeden Generation stets verschiedene Ideologien zur Verfügung stehen, zwischen denen er sich in freier Verantwortung entscheiden muß, wenn er das Gute verwirklichen will, so wird auch jede irgendwann gegebene Erkenntnissituation durch mindestens zwei historisch gewordene und zumeist in unbedingtem Gegensatz zueinander stehende Erkenntnisideale erhellt, zwischen denen sich der Forscher ebenfalls frei und verantwortlich entscheiden muß, wenn er das für seine Zeit »Wahre« ergründen will.

Einer ein für allemal festgelegten Fortschrittslinie folgen zu müssen, ist kein Forschen, das diesen Namen verdient, sondern nur die Erfüllung eines Auftrages, an dessen Zustandekommen man selbst unbeteiligt ist, wie das in kommunistischen Gemeinwesen üblich ist. Der Mensch ist Mensch nur, solange er in Freiheit und eigener Verantwortung lebt. Das gilt für die moralische Welt ebenso wie für die Erkenntnis der Wirklichkeit. In diesem Sinne können wir sagen, daß wir in Zukunft Naturgeschichte nur treiben können, wenn wir die *Natur als Geschichte* zu erforschen bemüht sind. So läßt sich als das vielleicht bemerkenswerteste Ereignis der gegenwärtigen Erkenntnissituation auf allen Gebieten die Tatsache feststellen, daß

der alte klassische Unterschied zwischen Natur und Geist oder zwischen Naturwissenschaften und Geisteswissenschaften aufgehört hat, als eine *grundsätzliche* Verschiedenheit zu existieren. Beide einander bisher so fremdartigen Denkweisen haben begonnen, sich einander anzunähern und weithin sogar zu überschneiden.

Nikolaus Cusanus, *De docta ignorantia* = Heidelberg. Akad. Ausg. der Opera Omnia Vol. 1. Leipzig 1932. Dasselbe ins Deutsche übers. u. d. Titel: *Vom Wissen des Nichtwissens* von A. Schmid. Hellerau 1919. – Otto Robert Frisch, *Die Kausalität in der modernen Physik.* Berlin 1958 = Schriften zur wissenschaftlichen Weltorientierung Bd. 3/4, S. 142/3. – Werner Heisenberg, *Wandlungen in den Grundlagen der Naturwissenschaft.* 8. Aufl. Stuttgart 1949. Ders., *Das Naturbild der heutigen Physik.* Hamburg 1955, R. D. E. Bd. 8.– I. Kant, *Werke,* herausgegeben von W. Weischedel, Bd. 5, 1957, S. 14. – S. P. de Laplace, *Théorie analytique des probabilités.* Paris 1812 (Einleitung). – Adolf Meyer-Abich, *Naturphilosophie auf neuen Wegen.* Stuttgart 1948. Ders., *The principle of complementarity in Biology* = Acta Biotheoretica Vol. XI, pars 2, 1955. – Heinrich Rickert, *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft.* 1899; 6./7. Aufl. 1926. – Wilhelm Windelband, *Geschichte und Naturwissenschaft.* 1894; 3. Aufl. 1904.

VIERBLÄTTER

Ernst Jünger

Daß ein vierblättriges Kleeblatt Glück bringe, hörten wir schon in der Kinderzeit. Dabei gibt es aber eine Bedingung, nämlich die, daß man nicht nach ihm gesucht haben darf. Das klingt paradox, und doch besitzen manche Menschen die Begabung, Vierblätter zu finden, nach denen sie nicht ausschauten. Meine Mutter gehörte dazu. Oft ging ich mit ihr an einem Kleesaum entlang, und, obwohl wir in ein Gespräch vertieft waren, bückte sie sich hin und wieder und pflückte ein Vierblatt ab. Zuweilen begann ich dann zu suchen, ohne daß ich, wie sehr ich mich auch anstrengte, ein Glücksblatt fand.

Ich habe andere Menschen gekannt, die diese Fähigkeit erlernt hatten. Erlernt ist freilich nicht der rechte Ausdruck; es war mehr eine Gabe, die ihnen eines Tages zuteilgeworden war. Das war ein wichtiges Datum für sie.

Seit ich des Suchens müde ward,
Erlernte ich das Finden.
Seit mir ein Wind hielt Widerpart,
Segl ich mit allen Winden.

Diesen Versen gab Nietzsche die Überschrift: Mein Glück. Die beiden ersten gelten auch für die Vierblätter, und die beiden letzten geben das Rezept für dieses Finden: Gelassenheit.

Das Glück liegt nicht in den Blättern; es liegt in der Fähigkeit des ungewollten Findens; wer das vermag, der findet auch anderes, vor allem Zufriedenheit. Er findet Glück, weil er Glück *hat;* Glück ist sein Eigentum.

Es ist ein Unterschied zwischen Sehen und Wahrnehmen. Wir sehen bedeutend mehr als wir wahrnehmen. Wahrnehmen heißt aussparen. Die Kunst liegt im Weglassen. Wenn eine Gruppe von Menschen an einem Kleefeld entlangwandert, haben viele das Vierblatt gesehen, aber sie unterschieden es nicht von den anderen. Einer bückt sich, um es zu pflükken und hat seine Freude daran. Seine Sicht wurde zur Wahrnehmung.

Hätte er danach gesucht, so würde er es nicht wahrgenommen haben, denn er hätte an jedes einzelne Blatt die Frage stellen müssen, die ihm das Feld beantwortete.

Man könnte natürlich methodisch vorgehen und ein Stück Feld Blatt für Blatt abpflücken. Dann würde man eine Anzahl von Vierblättern einernten. Aber es wäre kein Glück dabei. Wo die Statistik eintritt, entfernt sich das Glück. Es muß gefunden, darf nicht gesucht werden.

Wir können das Feld als Rebus betrachten; wer das Vierblatt findet, hat ihn gelöst. Er wird auch auf dem Lebensfeld einen besonderen Blick haben. Er wird auch Glück haben, sein inneres Auge erkennt die Zeichen, die leiten und abweisen. Inmitten der Katastrophen erlebten wir den Untergang von Menschen, die den besten Ausweg scharfsinnig erklügelt hatten, und andere fanden ihn fast ohne Mühe, wie im Traum.

Nach dem Volksglauben macht der vierblättrige Klee hellsichtig, verleiht Augurenkraft. Ein Magier erstaunte in einem Dorfe eine Menge, indem er einen Hahn mit dem Schnabel einen Balken heben ließ. Ein Mädchen, das Klee geschnitten hatte, kam vorbei. Ohne daß sie es wußte, trug sie in ihrer Last auch Vierblätter. Daher durchschaute sie die Blendung und sah, daß der Hahn nur einen Strohhalm hob. Sie lachte und rief es der Menge zu. Der Magier erzürnte und sandte ihr als Trugbild eine Überschwemmung, worauf sie den Rock bis über die Hüften hob und dem Volk zum Gespött wurde. Besser wäre es also gewesen, sie hätte sich mit dem Augurenlächeln begnügt.

Fünf- und mehrblättriger Klee gilt als unheilvoll. Darin mag zum Ausdruck kommen, daß die Ausnahme sich nicht zum Abnormen steigern darf. Sonst wird die Regel nicht mehr bestätigt, sie wird verletzt.

DER KOMPLEX MEDUSA

Roger Caillois

Da eine eingehende Prüfung des in diesem Aufsatz behandelten Problems, das ich den »Komplex Medusa« nenne, dazu führt, einen Teil der Erscheinungen der Mimese unter andere Gesichtspunkte als den der biologischen Zweckmäßigkeit zu rücken, stellt sich die Frage, ob es nicht auch günstig wäre, sie aus einem allzu engen Ähnlichkeitsbegriff herauszulösen. Deutlich wird jedenfalls, daß bei den Verhaltensweisen, die der Einschüchterung dienen und die traditionsgemäß als Sonderkapitel im Rahmen der Mimese behandelt werden, die Ähnlichkeit nur eine zweitrangige Rolle spielt. Da man unterstellt, daß das Insekt mit seiner einschüchternden Demonstration darauf abziele, für ein großartigeres, mächtigeres und fürchterlicheres Tier gehalten zu werden, so ist es ganz natürlich, daß man in dem Maße, in dem man ihm ein Streben nach Veränderung zuerkennt, seinen Fall in die Rubrik Mimese einreiht.

Ich bezweifle nicht, daß bei der Mimese Ähnlichkeit vorkommt, aber sie ist nicht das Wesentliche, ist es ebensowenig wie im Falle der Travestie oder der Tarnung die biologische Zweckmäßigkeit. Ich vermute sogar, daß die Ähnlichkeit nur eine Folge der Einschüchterung ist: sie ergibt sich, weil die Mittel der Einschüchterung nicht unbegrenzt, sondern wahrscheinlich weniger zahlreich sind als die überhaupt möglichen Erscheinungsformen oder Verhaltensweisen. Also werden gewisse Gebilde oder Aktionsformen, die der Einschüchterung dienen, einander zwangsläufig ähneln, ohne daß notwendigerweise die mindeste Kopie der einen durch die andre vorläge.

I

Ich beginne mit dem einfachsten, glücklicherweise auch klarsten Fall, dem der Augenzeichnungen (Ocellen), die ja wirklich Augen ähneln, meiner Meinung nach aber nicht wegen dieser Ähnlichkeit Furcht erregen. Fast möchte ich sagen, daß, im Gegenteil, die Augen Furcht erregen, insofern sie Ocellen ähneln. Denn die Hauptsache hierbei ist die starre, strahlende Kreisform, ein erstaunliches Instrument der Faszination.

Die Flügelunterseite des Schmetterlings *Caligo prometheus*, die mit großen braunen, entsprechend angeordneten Ocellen prangt, wird oft als ein bemerkenswertes Beispiel von Mimese angeführt. Darüber gibt es eine ganze Spezialliteratur erschöpfender Beschreibungen. In der Tat erweckt der entfaltete, mit dem Kopf nach unten gerichtete Schmetterling vollständig den Eindruck der so charakteristischen Eulenmaske, wobei der Leib des Insekts den Schnabel des Vogels darstellt. Schlimm ist nur, daß die Flügel von *Caligo*, wenn er ruht, gegeneinander aufgerichtet sind, so daß er lediglich in den Schaukästen der Sammler das Aussehen eines Nachtraubvogels annimmt. In der Natur, wo ein und derselbe Betrachter nie beide Ocellen gleichzeitig zu Gesicht bekommt, hat *Caligo* diese Ähnlichkeit keineswegs. Man hat überdies gefunden, daß ein Tagschmetterling wie *Caligo* keinen Vorteil davon hätte, gerade einem Nachtraubvogel zu ähneln. Tatsächlich wird ja ein solcher, wenn er sich bei Tage zu zeigen wagt, sogleich von kleinen Vögeln angegriffen und verfolgt, für die es eine angenehme Überraschung wäre, an Stelle eines Feindes auf Beute zu stoßen. Übrigbleibt, daß das Aufscheinen der Ocellen von *Caligo* die Vögel verscheucht und daß, wenn man sie mit der Schere ausschneidet, auch die Angst der Vögel entfällt, die das unglückliche Insekt dann ohne weiteres vertilgen.[1] Der Fall ist doppelt lehrreich, einmal durch die Warnung, die er erteilt, zum anderen durch den Weg, den er der Untersuchung eröffnet. Die Vernunft gebietet, das Insekt immer in vivo und in der Natur zu betrachten. Der andere Hinweis besagt, daß die Ocellen von *Caligo* an sich abschreckend wirken, ohne daß der Schmetterling dabei im geringsten an eine Eule erinnert. Es trifft nicht zu, daß, wie man behauptet, *Caligo* deshalb schreckt, weil man glauben muß, was solche Augen habe, sei kein Insekt. Denn es handelt sich gar nicht um Augen, sondern um ein glänzendes, ungewöhnliches, unbewegliches, kreisrundes Etwas an einem Lebewesen, ein Etwas, das, in der Tat, ohne Auge zu sein, zu beobachten scheint.

Ocellen sind weit verbreitet. Auf den Flügeln der Tag- und Nachtfalter, besonders der Schwärmer (Sphingiden) und der Augenspinner (Saturniden) kommen sie häufig vor. Man findet sie ferner auf den in Ruhehaltung unter den Flügeldecken verborgenen Flügeln vieler Feldheuschrecken (Acrididen) und Fangheuschrecken (Mantiden). Desgleichen erscheinen sie

auf den Ringen gewisser Raupen, wo sie eine besonders wichtige Rolle spielen. Und auch bei den Käfern treten sie auf: ein winziger, abgeplatteter Schildkäfer, *Pseudomesomphalia contubernalis*, breitet unversehens seine Elytren aus und enthüllt zwei lebhaft gelbe Ocellen mit schwarzer Mitte. *Heilipus ocellatus* trägt sie dunkelsamten, hellgelb eingefaßt. Zwei Schnellkäfer, *Tetrobolus gigas* und *Elater coquebertii*, zeigen sie helmförmig auf ihrem zylindrischen Brustschild. Bei dem Cucujo *(Alaus ocellatus)* aus Mittelamerika sind die beiden Ocellen auf dem Prothorax zugleich Leuchtorgane.

Indessen kommt es, wenn auch selten, vor, daß eine Ocelle für sich allein und median steht wie das Zyklopenauge. Dann wirkt sie als solches. Das ist besonders bei der Schildkäfer-Gattung *Coptocycla* (Brasilien) der Fall. Ein einziger Ring, der sich über Elytren und Thorax zieht, markiert den ganzen dorsalen Schildbuckel und versieht so die düstere Rüstung mit einem riesenhaften, leuchtenden Kreis.[2]

Die Ocellen sollen Furcht erregen. So zeigt die Mantis in Schreckstellung, in der sie, hoch aufgerichtet, Beine und Flügel gespreizt, ihr Opfer verblüfft, zwei schwarze Ocellen auf ihren furchtbaren Fangarmen, mit denen sie drauf und dran ist, ihre Beute zu schlagen. Poulton hat die Raupe des Schwärmers *Pergesa (Chaerocampa) elpenor* studiert, die, indem sie ihre vorderen Ringe zusammenzieht, den vierten aufbläht, auf dem zwei schwarz eingefaßte Ocellen erscheinen. G. A. K. Marshall hat zwei Äffchen mit einer verwandten Raupe, der von *Hippotion (Chaerocampa)* osiris, erschreckt. Diese, die wie die Puffotter gefärbt ist, zeigt ebenfalls zwei große ocellenartige Makel. Die Äffchen entflohen, von »barer Angst« gepackt, aufs Dach.[3] Nach Neave sollen sogar Eingeborene durch unerwartetes Vorweisen von Kreisformen beeindruckt worden sein.[4] In der Ruhestellung mimt die Raupe von *Leucorampha ornatus* ein Stückchen Holz. Wird sie angegriffen, so wälzt sie sich herum und zeigt nun ihre Bauchseite, die den Rücken einer Schlange vortäuscht. Der Vorderleib bläht sich. Auf dem vierten Segment erscheinen Ocellen, und plötzlich ist da ein dreieckiger Schlangenkopf mit gelben, schwarz geränderten Schuppen. Währenddessen wiegt sich die Raupe, die sich mit den beiden letzten Paaren ihrer Scheinfüße am Zweig festklammert, nach Schlangenart. Die Raupe von *Madoryx pluto*, die gleichfalls den Norden Brasiliens besiedelt,

verwendet dieselbe Technik, nur statt mit der Maske einer Schlange mit der einer Schleiereule: rings um die Ocellen täuscht die Pigmentation des Tiers die großen Federringe vor, die der Vogel um die Augen herum als Schmuck oder als Reflektoren zu tragen scheint.[5]

Diese Fakten sind seit langem bekannt. Bates hat schon 1863 und später darüber veröffentlicht. Dann schildert Shelford, damals Direktor des Museums von Sarawak, wie er von einer Raupe von *Chaerocampa mydon* getäuscht worden ist, die er für eine Baumschlange, *Dendrophis picta*, hielt. Chopard, der diese Anekdote wiedergibt, meint, es sei besonders erwähnenswert, daß die Ocellen der Raupe genau die Abmessung der Augen dieser Schlange haben und »nicht wie in gewissen anderen angegebenen Fällen zum Ganzen in keinem Verhältnis stehen«[6]. Das ist denn doch wohl zu viel Realismus. Das Eigentümliche der Ocellen und die Ursache ihrer Wirksamkeit ist ja gerade, *unmäßig* groß zu erscheinen. Nicht auf sorgfältiges Bemühen um genaue Ähnlichkeit kommt es an, sondern darauf, Schrecken zu erregen.

Das sieht man gut an der Raupe von *Stauropus fagi*, der der gleiche Chopard zugesteht, daß sie keinem existierenden Wesen ähnlich sieht, »vielmehr die Idee eines imaginären Tieres suggeriert«[7]. In der Tat ist der Schrecken um so nachhaltiger, je fremder und gleichsam apokalyptisch seine Herkunft erscheint. Hierfür liefert die Raupe von *Papilio troilus* einen sehr guten Beleg. Auch sie weist auf nichts Ähnliches mehr. Gewaltige Ocellen – schwarz auf weißem Grund – machen sie einfach zum Monstrum. Ein winziger heller Fleck in Form eines dünnen Halbmondes belebt sie und erweckt den Eindruck von Lichtreflexen auf feuchten Pupillen. An ihrem Kopf befindet sich, diesem wie ein Gehörn ansitzend, ein gegabeltes Anhängsel, dessen Ausdünstungen abstoßend wirken. Das visuelle Schwindelgefühl wird kombiniert mit dem Mißbehagen körperlicher Übelkeit.

In Ruhehaltung, Fühler angelegt und nur die Vorderflügel sichtbar, ähnelt der Schwärmer *Smerinthus ocellatus*, wenn er an einem Zweig hängt, ein paar dürren Weidenblättern. Plötzlich richten die Fühler sich auf, der Thorax wölbt sich, das Abdomen wird schmal, und schlagartig enthüllt er auf seinen Hinterflügeln zwei gewaltige »Augen«, blau auf rosenrotem Grund, die den Angreifer vor Schreck erstarren lassen, währenddes der

Leib des Falters bebt und wie in einer Art von Trance vibriert. Niemals fliegt er auf. Wenn er durch eine allzu heftige Erschütterung herunterfällt, so setzt er sein krampfhaftes Gehaben auf dem Boden fort.[8] Die Beobachtungen von Standfuß (1909) haben gezeigt, daß dieses Manöver Vögel, darunter Meisen, Rotkehlchen und Nachtigallen, durchaus erschreckt.

Ich möchte noch ein letztes Beispiel erwähnen, weil es Anlaß zu einem geistreichen Erklärungsversuch gegeben hat. Die Puppe der Geometride *Dysphania (Euschema) palmyra* aus Ceylon weist zwei große schwarze, gelb eingefaßte Ocellen auf, zwischen denen eine Reihe dunkler Flecke eine enge Mundspalte darstellt. Nach G. M. Henry, der sie beschrieben hat, gibt diese Erscheinung nicht genau das Bild eines Schlangen- oder Eidechsenkopfes wieder, kann aber räuberische Vögel doch sehr wohl an den Schrecken gemahnen, den ihnen der kleine Saurier *Stenops gracilis* einjagt, der ihnen nachstellt. Mit anderen Worten: der Autor will sagen, der Vogel sehe zwar in der Puppe nicht seinen auf ein Kleinformat reduzierten Feind, doch löse die Ähnlichkeit in ihm den Reflex der Furcht aus. In derselben Weise, fährt G. M. Henry fort, glaubt ein Affe, wenn er den Auswuchs der Leuchtzirpe (Fulgora) sieht, nicht, ein Zwergkrokodil vor sich zu haben.[9] Aber es genügt schon, daß dieser Auswuchs wie eine Schnauze aussieht, um ihn an das Krokodil zu erinnern. Ich werde noch sagen, wie ich darüber denke.

Die Wirksamkeit der Ocellen ist von einer ganzen Anzahl Naturforscher festgestellt worden, und einige unter ihnen, wie R. W. G. Hingston, haben deren Bedeutung sogar besonders betont, aber doch immer so, als ob es sich für das Insekt darum handle, das Aussehen eines räuberisch lebenden Wirbeltiers nachzuahmen, einer Katze, Schlange, Eule oder eines Tagraubvogels, wobei dem Anschein nach die runde Form der Ocelle das Vorbild des furchtbaren Auges kopiere. Hingston verweist nachdrücklich auf die Merkmale, die diesem Abbild ein Maximum an Auffälligkeit sichern: eine hervorragende Lokalisierung und die Auswahl der Farben, unter denen schwarz mit gelber Einfassung bei weitem vorherrscht.[10] Derselbe Beobachter erklärt dann, es wundere ihn gar nicht, daß es aus der unendlichen Menge von Trugbildern, die den Insekten Flucht, Warntracht, Bluff oder Verstellung erleichtern könnten, gerade das Auge sei, das bevorrechtigt

scheine, »die Rolle der Maske im Karneval der Natur zu spielen, wo es darum geht, etwas vorzutäuschen« [11].

Aber das ist gerade die Frage, ob die Ocelle eine Augenzeichnung, ein Trugbild des Auges ist und die Aufgabe hat, die Anwesenheit eines Wirbeltiers an Stelle eines Insekts vorzutäuschen. Hier ist es angebracht, sich daran zu erinnern, daß naturgemäß jede starre Kreisform hypnotisch wirkt. Wer sie lange betrachtet, wird verwirrt, gelähmt und eingeschläfert. Daß ein heller, strahlender Ring um ein dunkles und gleichsam leeres Zentrum sie außerdem als Auge erscheinen läßt, das ist zweifellos ein zusätzlicher Anlaß zu Unruhe und Schrecken und eine erweiterte Möglichkeit der Faszination und des Schwindelns, eine Zweideutigkeit, die zum rein optischen Effekt hinzukommt und die Einbildungsgabe des Menschen beschäftigt.

Ich glaube, man kann zeigen, daß die Ocelle kein schematisches Abbild des Auges ist. Zunächst beruht die Ähnlichkeit nur auf der dem Organ und der Zeichnung gemeinsamen Kreisform. Aber der bessere Beweis dafür, daß hier zwei verschiedene Dinge vorliegen, von denen das eine nicht ein Nachbild oder Sinnbild des anderen ist, scheint mir der Umstand, daß sie miteinander kombiniert sein können. Als einzige Vögel haben Käuze und Eulen die Augen nicht an beiden Seiten des Kopfes, sondern mit paralleler Blickrichtung vorn innerhalb einer Ebene. Überdies sind ihre Pupillen weit offen und stehen so starr in den Orbitalhöhlen, daß sie unveränderlich zentriert eingestellt bleiben. Um seitwärts zu sehen, muß das Tier den Kopf wenden. Endlich liegt jede, von einem goldenen Ring eingefaßt, in der Mitte eines Kreisfeldes radialer Daunen, das bis an den Rand des Gesichts reicht. Auf diese Weise sind die Augen dieser Räuber zu Ocellen umgestaltet: zu unverhältnismäßig großen, konzentrischen, unbeweglichen und leuchtenden Kreisen. Mehr noch: wie die Fangheuschrecken und die Schwärmer kennen auch die Eulen eine Art von Trance, in der sie die Flügel ausbreiten, die Federn sträuben und ihre Federbüschel aufrichten. Und wie bei den Fangheuschrecken und den Schwärmern folgt diese Schreckstellung schlagartig auf einen Zustand völliger Tarnung. Tatsächlich gleichen die bald kunstvoll abschattierten, bald gesprenkelten oder gepunkteten Braun- und Grautöne des Federkleides den Vogel der Borke der Bäume vollkommen an. Entsprechend gleicht das makellose Weiß des

Gefieders der Schnee-Eule diese dem Schnee an. Man sieht nur noch die ungeheuren Augen, die aber schon keine Augen mehr sind, nämlich nicht mehr schlechthin Sehorgane, sondern übernatürliche Erscheinungen, die wie aus dem Jenseits auftauchen: riesig, blind, empfindungslos, phosphoreszierend und mit der Starre und unheimlichen Perfektion geometrischer Figuren. Nichts fehlt mehr zu einer Mythologie, die dann ja auch den Erwartungen fast einhellig[12] entspricht: Käuze und Eulen sind Vögel schlimmer Vorbedeutung, Verkünder des Todes, Verkörperungen übelwollender Seelen. So groß ist die Zaubermacht der Ocellen.

Ich sagte, sie sei zunächst optisch. Doch kommt reine Hypnose beim Menschen nicht vor. Er empfindet den unheilvollen Einfluß, ohne ihm zu erliegen. Seine Einbildungskraft legt sich ins Mittel und entwickelt, von einem bereits überwundenen animalischen Atavismus ausgehend, den Glauben an den bösen Blick, der zu den ganz allgemein verbreiteten Vorstellungen gehört. Der böse Blick, das heißt die Ocelle, behext, sendet Mißgeschick, verhängt Flüche. Demgemäß sucht man ihn zu fliehen und sich vor ihm durch einen Gegenzauber zu schützen. Der wirksamste ist, die Drohung umzukehren und zwischen den Widersacher und sich die furchtbare Macht eines mit der gleichen bösen Kraft begabten Auges zu setzen. Also malt der Mensch an den Bug seiner Dreiruderer oder auf seine Schilde riesige Augen, die seinem Feinde Verderben bringen, ihn selber aber beschützen sollen.[13] Und oft genug malt er sie gar nicht, wie sie wirklich sind, nämlich länglich, oliven- oder schiffchenförmig, sondern er malt ganz einfach: Ocellen, konzentrische Kreise in kontrastierenden Farben, abstrakte, reine Ausgangsformen der Hypnose und des Schreckens.[14]

2

Um es zu wiederholen: Das Verhalten des Insekts erklärt — mit den üblichen Abweichungen und auf dem Weg über die Fabel — die Mythologie des Menschen. Es erhellt nicht nur den Glauben an den bösen Blick, sondern auch die Erfindung von Geschöpfen mit lähmenden oder tötenden Blicken wie der Gorgo, des Katoblepas, des Basilisk und vieler anderen. Es lohnt sich, hierbei einen Augenblick zu verweilen. Nach Hesiod sind die

Gorgonen drei ungeheuerliche Schwestern (Homer kennt nur eine). Die einzig berühmte ist Medusa. Diese sind Töchter des Phorkys, des Meeralten, und der Keto und bewohnen den äußersten Westen, jenseits des Stromes Okeanos, der die Welt begrenzt, nahe dem Reich der Toten und des Ewigen Frühlings, der im Garten der Hesperiden herrscht. Sie haben eiserne Arme und gewaltige Flügel. Leib und Gewand sind schwarz. Entsetzlich wirkt ihr rundes, wutgeblähtes Gesicht. Schlangen bilden den Schopf. Die Nase ist platt. Ihr riesiger Mund läßt, weit offenstehend, zwei Reihen drohender Hauer sehen. Weit aufgerissen sind auch die blitzenden Augen — wahre Ocellen. Wer sie erblickt, oder wen sie erblicken, den lähmen sie und verwandeln ihn in Stein.

Polydektes, der König von Seriphos, verfolgt mit seinem Begehren die Mutter des Perseus, Danaë. Um sich den äußerst wachsamen Sohn vom Halse zu schaffen, heißt er ihn, sich aufzumachen und das Haupt der Medusa abzuschneiden, die allein unter den Gorgonen sterblich ist. Man erkennt da ein gängiges Szenarium volkstümlicher Erzählungen wieder. Übrigens entwickelt die Perseus-Mythe sich wie eine solche. Hermes und Athena geleiten den Heros zu den drei Gräen, den Schwestern der Gorgonen, die zusammen nur ein einziges Auge und einen einzigen Zahn haben, die sie einander von Fall zu Fall ausleihen. Perseus nimmt ihnen dieses Gemeinschaftsauge weg und erhandelt sich damit von ihnen, daß sie ihm den Weg zum Verließ der Ungeheuer zeigen. Sie geben ihm obendrein Flügelsandalen, einen Sack und die unsichtbar machende Hadeskappe, die herkömmlichen magischen Hilfsmittel also, ohne die das Unmögliche unausführbar bliebe. Zu diesen Geschenken fügt Hermes eine Sichel und Athena einen Spiegel. Perseus trifft die Gorgonen in einer Höhle schlafend an. Er wendet die Augen ab, behilft sich mit dem Spiegel und köpft die Medusa, ohne sie anzusehen. (Ich vermute, er bedient sich des Spiegels eher, um dem Ungeheuer dessen faszinierendes Gesicht zu reflektieren.) Der Blick des abgeschnittenen Kopfes bewahrt seine ganze Kraft. Perseus schafft seine Trophäe im Sack der Gräen fort. Mit dieser unübertrefflichen Waffe verwandelt er Atlas in ein Gebirge und versteinert Polydektes und andere. Teilweise in Stein verwandelt er das Ungeheuer, das Andromeda auf einem Felsen mitten im Meer bewacht; die Algen, auf denen das blutfrische Gorgonenhaupt ruht, werden zu Korallen.

Die Geschichte ist durchsichtig. Es handelt sich um die Beschreibung einer Initiation. Der Jüngling begibt sich, von seinen Lehrern beraten und mit dem erforderlichen Rüstzeug versehen, in die andere Welt, das heißt den Busch oder den heiligen Bezirk, in dem der Magier die Weihehandlung vollzieht, die ihn zum Mitglied der Gemeinschaft der Männer oder dem einer geheimen Bruderschaft macht. Von nun an trägt er die Maske und lähmt seine Feinde. Das Haupt der Gorgo ist nichts anderes als eine Maske. Es ist recht interessant zu sehen, wie über dieses Zwischenglied der Glaube an den bösen Blick, an die bannende Macht der Ocellen, so deutlich mit dem Sinngehalt der Maske bei den primitiven Gesellschaften zusammenhängt, wo der zufällige oder freventliche Anblick der Maske durch einen Uneingeweihten so oft als todbringend oder zum mindesten doch als Ursache einer halbseitigen Lähmung oder einer Schwindsucht des Unglücklichen oder Vermessenen gilt. Übrigens sorgt man schon dafür, daß ihm wirklich etwas zustößt. Ein andermal genügt dann die Überzeugung. Nun sagen die einen, daß Perseus das Haupt der Medusa unter der Agora von Argos begrub, andere, daß er es Athena anbot, die Hephaistos bat, es ihr auf ihrem Schild anzubringen. Oder es heißt auch, daß Athena das Haupt der Medusa als Siegespreis erhielt, oder daß Zeus, sein einzig rechtmäßiger Eigentümer, es Athena oder anderen hohen Gottheiten leiht, damit sie ihre Feinde versteinern können. Häufig wird die fatale Trophäe – wie das Auge – auf Schilden dargestellt.[15] In klassischer Zeit trägt Athena sie als Brustschild über der Ägide. In der Tat ist die Ägide ein Doppel des Gorgoneion. Sie ist das Fell der furchtbaren Ziege Ägis, deren Anblick die Tapfersten erbeben läßt, so daß die Titanen ihre Mutter Gaia bitten, sie zu verbergen. Daraufhin wird sie in die Grotte eingeschlossen, in die Amalthea nach Milch kommt, um den jungen Zeus zu nähren. Später nimmt dieser ihr Fell und bezieht damit seinen Schild.

Eine andere Fabel stellt die Ägis als ein gewaltiges Ungeheuer dar, das die Erde aus eigenen Mitteln erschaffen hat. Sein Maul speit Feuer. Es versengt ganz Phrygien, die Wälder des Kaukasus und Indien. Athena tötet es und trägt sein Fell als Harnisch.

Anfangs ist die Ägide kein eng anliegender Schuppenpanzer mit dem als schrecklicher Schließe erstrahlenden Haupt der Medusa, vielmehr ein geräumiger Tierbalg, der den ganzen Oberkörper bedeckt und wenigstens

bis zu den Lenden herunterreicht. Über den Kopf gezogen, verbirgt und ersetzt sie das Gesicht durch die gräßliche Gorgonenmaske mit ihren ungeheuren Augen, der zwischen Hauern herausgebleckten Zunge und einem Schopf aus gesträubten Schlangen. Darüber, daß die Ägide ursprünglich eine komplette Verkleidung und das Gorgoneion die Maske dazu war, läßt die Malerei von einem Fragment der Amasis-Vase [16] kaum irgendeinen Zweifel. Von Anbeginn (so in der Ilias, V, 737) sind Vermummungen und Verwandtes zugleich Angriffs- und Verteidigungsmittel, lähmend und bannend wie der böse Blick und wie die Ocellen der Raupen und Schmetterlinge.

Auf der Akropolis des Perikles und des Phidias ist aus der urtümlichen Maske ein besänftigtes, harmonisches Gesicht geworden, das die Brust einer Schutzgöttin schmückt. Aber der alte Glaube lebt – allerdings deplaciert – weiter. Aus dem geheiligten Universum verdrängt, begegnet er uns, verbilligt und verwässert, in der Zoologie. Alexander von Myndos, den Athenäus (V, 64) zitiert, versteht unter dem Namen Gorgo nicht mehr das von Perseus geköpfte Ungeheuer, sondern ein dem Wildschaf ähnliches Tier in Libyen. Es schleppt eine so schwere Mähne, daß es Mühe hat, sie aus den Augen zu schütteln. Gelingt ihm das aber, so wirkt sein Blick tödlich. Soldaten des Marius erspähen es und wollen sich seiner bemächtigen. Es wirft die Mähne zurück und vernichtet sie sämtlich mit einem einzigen Blick.

Der Katoblepas, den Plinius ins westliche Äthiopien versetzt, ist nicht weniger schrecklich. Aber glücklicherweise ist sein Kopf dermaßen schwer, daß er auf der Erde schleift, so daß seine mörderische Wirkung der Menschheit nicht allzu abträglich wird.

Ganz wie bei der Gorgo ist es ratsam, auch dem Basilisk nur mit einem Spiegel zu begegnen. Dieses fabelhafte Reptil, das, schon von Plinius und Galen erwähnt, seinen Platz in den Bestiarien bis ins 17. Jahrhundert behauptet, wo es beispielsweise bei Aldrovandi vorkommt, wird durch sein eigenes Spiegelbild getötet. Auch die Oberfläche eines stillen Wassers wird ihm verhängnisvoll.

Man sieht, der Mensch hat gewissermaßen universell, jedenfalls höchst nachhaltig und vielleicht unausrottbar Angst vor dem Auge, dessen Anblick ihn bestürzt, ihn fest an den Boden bannt, ihm plötzlich Bewußtsein,

freien Willen und Beweglichkeit nimmt. Er fürchtet, sich mit dem Zeichen des Kreises konfrontiert zu sehen, von dem Taumel und Tod ausgeht, oder das ihn versteinert. Er fürchtet sich, und sogleich versucht er aus dem gefürchteten Zeichen ein Werkzeug des Schreckens zu machen, über das er gebietet, dessen Meister er ist, wenn die Reihe an ihn kommt. Er erfindet fabelhafte Geschöpfe, einzig zu dem Zweck, ihnen die Banngewalt zu entreißen, vor der er sich wehrlos fühlt, und die er zu seinem Vorteil zu bändigen träumt. Er gehorcht diesem Zeichen, das über ihm steht, und dem selbst die Insekten sich fügen, wenn er den Plan faßt, beschirmende und zugleich feindselige Augen, Kreise und Masken zu malen. Diese empfängt das Insekt gewöhnlich durch die Spezies und trägt sie als character indelebilis, als Strukturen seines Organismus. Der Mensch bestückt seine Waffen, Schiffe, Wagen und Wohnungen damit. Ungeschickt müht er sich, die Situation umzukehren. Er arbeitet verwickelte abergläubische Gebräuche aus, um das Hindernis zu überwinden, den Zauber zu zähmen und seine eigenen schwachen Kräfte durch eine eingebildete, aber unvergleichliche, lähmende Macht zu ersetzen, die keinen Ausweg mehr läßt. Kurz – er will täuschen, will märchenhaft und unbezwingbar hypnotisch wirken. Wiederum bietet sich die Parallele von Ocelle und Medusenblick an, von erregtem Zittern der Raupe und des Falters und der Trance des Medizinmannes. Diesmal ist die Homologie erwiesenermaßen erstaunlich genau. Darüber hinaus leitet sie, ob man will oder nicht, den Gedankengang auf das Problem der Maske.

3

Ich weiß nicht, ob ein Entomologe schon einmal bemerkt hat, daß die Insekten mit Ocellen fast alle mimetische Insekten sind, und ob er die logische Folgerung daraus gezogen hat. Die Raupen, die an Schlangen oder Eulen erinnern, besser gesagt, die eine Maske vorweisen, ähneln zunächst einmal Stückchen Holz. Um als Reptilien zu erscheinen, müssen sie etwas Besonderes unternehmen. *Smerinthus ocellatus* sieht erst nach einem Büschelchen trockener Blätter aus. Die Gottesanbeterin wird durch ihre Farbe der Umgebung angeglichen. Die großen Heuschrecken aus dem Ver-

wandtschaftskreis von *Pterochroza* treiben, wie man sich erinnert, die Mimese völlig unnötig ganz extrem weit: ihre Flügeldecken ahmen mit höchster Genauigkeit abgestorbene, von Krankheiten befallene Blätter nach, mit all den Flecken, Rissen, Nekrosen und Fensterpartien, die Pflanzlichem beim Absterben eigen sind. Aber diese Elytren verdecken häufig Ocellen: so bei *Pterochroza, Tanusia* und der Gattung mit dem bezeichnenden Namen *Ommatoptera.* Auch die Leuchtzirpe ist, wie man sehen wird, mimetisch und besitzt Ocellen.

Unter diesen Umständen kann die Kombination von Mimese und Ocellen nicht zufällig sein. Es ist wohl ratsam, die zwischen den beiden Erscheinungen bestehende Verbindung aufzuzeigen. Ich für mein Teil erblicke sie in dem Mechanismus, mit dem die faszinierenden Ocellen zur Schau gestellt werden. Es genügt ja nicht, daß sie da sind, sie müssen auch erscheinen. Zunächst sind sie unsichtbar, aber schlagartig blitzen sie auf. Die Mimese verbirgt nicht nur sie, sondern läßt ihren Träger überhaupt verschwinden. Und plötzlich tauchen nun da, wo gar nichts vorhanden zu sein schien, aus einer Art Abwesenheit oder mindestens einer schwer auszumachenden, unkenntlichen Neutralität enorme, unglaubliche Kreise in grellen Farben auf, deren Starre in Zauberbann schlägt.

Das Verschwinden in der Umgebung, die Imitation von Borken, Flechten, Blättern und dergleichen, über die doch die meisten Kontroversen geführt worden sind, dies alles ist also gar nicht oder nicht immer das Wesentliche an der Mimese. Meist dient es nur dazu, die Wirksamkeit der furchtbaren Überraschung, die eine Panik auslösen soll, vorzubereiten und zu vervielfachen. An Stelle des Nichts steht plötzlich das Gesicht des Entsetzens.

Dabei geht das Insekt mit einer vollendeten Technik vor: stete Schnelligkeit im Wechsel des Aussehens und eine Mimik, die die Schaustellung der Ocellen noch unterstreicht. Die haarsträubende Trance von *Smerinthus* habe ich schon erwähnt. Genauso charakteristisch ist die Schreckstellung der Gottesanbeterin *(Mantis religiosa).* Plötzlich, wie durch einen »elektrischen Schlag«, sträubt sich das Tier, Flügeldecken und Flügel entfalten ihre Doppelschwingen zur Form einer Blütenkrone, ruckweise krümmt und strafft sich das Abdomen mit dem Geräusch entweichender Luft, die viergefelderten Fangarme weisen ihre schwarzen Ocellen auf weißem Grund

vor, »Kriegskleinodien, in ruhigen Zeiten geheim verwahrt«, wie Fabre, lyrisch wie immer, sagt. Selber ein starrendes Schreckbild, lähmt *Mantis* den besten Springer. Mit einem einzigen Satz könnte die Schnarrheuschrecke sich leicht aus dem Bereich des Ungeheuers retten, aber sie bleibt still sitzen oder nähert sich sogar der tödlichen Erscheinung langsam an. Dieser Vorgang ist für die Mantiden häufig und gut bezeugt. *Pseudocreobotra wahlbergii* dreht sich, in Schreckstellung, so um die eigene Achse, daß sie dem Feind immer die Stirn bietet.[17] *Eremiaphila brauerii*, die Roonwal beschrieben hat, entfaltet plötzlich die lebhaft purpur-violett gefärbten und schwarz gesäumten Flügel und stellt sich auf die Hinterbeine. Roonwal hat sie umkreist, und sie drehte sich immer mit, verblieb zwanzig Minuten lang in Schreckstellung und behielt ihn während der ganzen Zeit scharf im Auge.[18] Auch die Mantide *Stagmomantis* aus Kalifornien, die Varley beobachtet hat, dreht sich nötigenfalls um die eigene Achse, wenn sie den Angreifer fixieren will.[19] *Idolum diabolicum*, beschrieben von Carpenter, ist eine im Wesentlichen kryptische Mantide. Um zu schrecken, zeigt sie ihre breit gelappten Coxae und stellt sie quer zum Feind. Gleichzeitig läßt sie ein durchdringendes Geräusch (»sizzling and rattling«) hören, das sie durch Reiben der Flügel und Schenkel erzeugt. Da bekommen die Affen Angst.[20] Nach Shelford bringt *Hestiasula sarawaca* aus Borneo ein analoges Geräusch hervor.

Pantomime, plötzliches Hochschnellen, Berückung, Erregung fremdartiger und beunruhigender Laute gehören zum Gebaren des Magiers. Grellbunt oder weiß bemalt, aufgeputzt, maskiert, auf Stelzen gestikulierend, die ihn überhöhen (wie die Mantis sich überhöht, indem sie sich auf die Hinterbeine stellt) oder als konvulsivischer Tänzer, der Rassel oder Klapper erschallen läßt, zelebriert er eine panische Liturgie. Ich habe in einer anderen Studie Gelegenheit genommen, die Bedeutung der Maske und des Maskentaumels in der Geschichte des Menschen hervorzuheben. Aus dem Gesamtbild gebe ich hier eine Zusammenfassung derjenigen Einzelheiten, die ich glaubte näher umschreiben zu können.[21]

Tatsache ist, daß die ganze Menschheit von der Maske Gebrauch macht oder gemacht hat. Dies rätselhafte Beiwerk ohne bestimmte Zwecksetzung ist verbreiteter als Hebel, Bogen, Harpune oder Pflug. Ganze Völkerschaften haben weder einfaches noch kostbares Gerät gekannt. Die Maske

kannten sie. Kulturen, darunter sehr bemerkenswerte, haben geblüht, ohne eine Vorstellung vom Rad zu besitzen, oder, noch erstaunlicher, sie haben sie besessen und nicht angewendet. Die Maske war ihnen vertraut. Der Mensch schlechthin, der nicht näher bestimmbare und hypothetische Mensch frühester Zeiten und frühester Kulturen, könnte mit mehr Recht als Descartes und jedenfalls im wahren Sinne des Wortes von sich sagen: »Ich behaupte mich maskiert.« Es gibt keine Maschine, keine Erfindung, keine Glaubenslehre, keine Sitte und keine Einrichtung, die die Einheit des Menschengeschlechts herbeiführen, zum mindesten nicht, die sie in dem Maße herbeiführen könnte, in dem sie durch das Tragen der Maske schon vollzogen ist und bestätigt wird.

Es gibt ein Mysterium der Maske: in ihm liegen die Beweggründe, die den Menschen allenthalben dazu treiben konnten, sich das Gesicht mit einem zweiten Antlitz zu bedecken, mit einem Instrument der Verwandlung und der Ekstase, der Besessenheit durch Götter, einem Instrument auch der Einschüchterung und der politischen Macht. Die Ethnologie ist so erfüllt von Maske und Maskentaumel und von Trance, Hypnose und Panik als den fast unausbleiblichen Folgen, daß ich gewagt habe, eine kühne Hypothese vorzutragen: die Völker treten zu dem Zeitpunkt in die Geschichte und in die Zivilisation ein, zu dem sie die Maske ablegen, sie als Mittel intimer oder kollektiver Panik verschmähen, sie ihrer gesellschaftlichen Aufgabe berauben. Aber auch dann noch, ihrer ursprünglichen Bedeutung entkleidet, als einfaches Ausstattungsstück des Karnevals oder weltlicher Festlichkeit, beunruhigt und bezaubert sie. Ihre Macht ist nicht verlorengegangen, nur wird sie im Zaum gehalten. Für den Augenblick möchte ich lediglich betonen, daß das Problem der Maske weder ein episodisches, noch ein lokales ist. Es betrifft die Spezies als Ganzes.

Auf der Höhe ihrer Macht betrachtet, erscheint die Maske jedenfalls als ein schreckliches, ungeheuerliches, körperfremdes Gesicht, das zugleich etwas verhehlt und Entsetzen hervorruft: es vereinigt die Aufgaben von Mimese und Ocellen. Man untersuche daraufhin die Masken Afrikas oder Ozeaniens. Sie entsetzen einen durch die übergroßen Hörner, die von ihnen aufragen, durch die riesigen, drohenden Mäuler, durch die Augen – schwarze Löcher –, die häufig, so wie Brunnen von Brunnenrändern, von dicken Wülsten eingefaßt werden. Freilich weiß ich wohl, daß es dem

Träger der Maske darum zu tun ist, sich die Stärke der Tier-Ahnen zu erlisten, sich einzubilden, er sei selber Tier geworden, und nun zu springen, zu brüllen und Unfug zu treiben. Was aber die Maske betrifft, so kann ich nicht umhin, Darbietung und Aufführung, plötzliches Erschrecken, krampfhaftes Zittern und sonstige Mimik mit der Verwandlung so vieler Insekten in eine Linie zu bringen, die mit der doppelten Eigenschaft ausgestattet sind, erst den Blicken zu entgehen, und dann plötzlich mit einem überrumpelnden Schreckensschauspiel aufzutreten.

Ich fasse ein letztes Mal die Gegebenheiten des Problems zusammen: gewisse Insekten zeigen Ocellen, mit denen sie ihre Beute oder eventuelle Räuber bannen. Denn die zwangsläufige und langandauernde Betrachtung einer starren Kreisform ruft Lähmung und Hypnose hervor. Diese Schaustellung von seiten des Schwachen, um den Starken abzuschrecken, oder des Langsameren, um den Schnelleren reglos zu machen, wird gelegentlich von einer Raserei begleitet, deren Rhythmus selber schon eine behexende Kraft besitzt. Für diese optischen und rhythmischen Effekte sind Menschen und Tiere gleichermaßen empfänglich. Einerseits sind da die Insekten, die, von ihren Vorderflügeln verborgen und der Umgebung angeglichen, schlagartig und unter konvulsivischem Zittern unverhältnismäßig große Kreise enthüllen, wobei sie so verfahren, als ob sie deren zauberische Wirkungen kennten; andererseits die maskierten Menschen, die nicht mehr Menschen zu sein scheinen: unvermutet tauchen sie aus harmlosem Buschwerk auf und gebärden sich als wilde Tiere oder Dämonen, als aus dem Jenseits erscheinende Gespenster. Dabei befinden sie sich in Trance, fühlen sich von fremden und gebieterischen Mächten besessen. Ihre Gesten und Schreie werden ihnen von dem Wesen eingegeben, das sie überkommen hat und das sie verkörpern. Derart verfremdet, verfolgen und erschrecken sie ein gefopptes Volk, das alle Kraft sich zu verteidigen und zu reagieren verliert. In seiner Panik ist der Flüchtling nicht imstande, die handgreifliche Wirklichkeit zu erkennen: den Menschen nämlich, der hinter der Erscheinung steckt.

An den Menschenmasken ist das Gesicht verformt und unkenntlich, nur die Augen sind noch da und starren — entmenscht — durch dunkle, bunt umzirkte Röhren oder aber bloß kleine Löcher in einer unheimlich glatten Oberfläche. Doch die Masken, die faszinierend wirken, sind auch mimetisch.

Die verschiedenartigsten Kleinigkeiten tragen in wohldurchdachter Weise dazu bei, sie dem menschlichen Antlitz so unähnlich wie irgend möglich zu machen. Darum also die vielfältigen Zierate, die an ihnen angebracht sind, die je nachdem kenntlichen oder rätselhaften Hörner, Ohren, Aureolen und tausenderlei Abzeichen.

Aber auch die Insekten kennen diesen umfangreichen Apparat. Der Hirschkäfer trägt ein Geweih vor sich her, das wie ein Paar mächtiger Kiefer gegliedert ist, ohne jedoch deren Aufgabe zu erfüllen. *Oryctes nasicornis* hat auf seinem Thorax zwei kräftige, zugespitzte Ausstülpungen, deretwegen man ihn gewöhnlich Nashornkäfer nennt. Eine Art langgestielter Zange verlängert *Scarabaeus jupiter* und *Dynastes hercules* um das Doppelte ihrer eigentlichen Länge. Ein Arm der Zange geht vom Kopf, der andere, der ihn überragt, vom Thorax aus; beide laufen vor dem Tier zusammen, das nun so aussieht, als käme es hinter einer furchtbaren Kriegsmaschine her.[22]

Indessen sind all diese eindrucksvollen Waffen harmlos. Sie sind ausschließlich Mitgift der Männchen, so wie allein die Männer das Recht haben, den Masken zu nahen oder Masken zu tragen. Dann kann auch noch, wie um die Verwirrung vollständig zu machen, Asymmetrie auftreten wie bei *Lathrus korschinskii*, bei dem die Auswüchse sich allein auf der Unterseite der linken Mandibel entwickeln.[23]

Die Membraciden zeigen dorsale Aufwölbungen, unter denen sie völlig verschwinden. Eine von ihnen, *Umbonia orozimbo* aus Mittelamerika und Brasilien, wird von einer Art großem grünen Dorn mit Fädchen und ziegelroten Fleckchen überdacht. Auch sie hat, wie der Schmetterling *Caligo*, schon oft, und genauso grundlos, die Chronik der Mimese bereichert. Denn dieses Dorn-Insekt lebt auf unbedornten Leguminosen, so daß seine Verkleidung höchstens dazu dient, Aufmerksamkeit zu erregen. Hier liegt übrigens die Lösung des Problems: man verkleidet sich nicht nur, um sich zu verbergen. Ebensowohl verkleidet man sich, um gesehen zu werden, um in einem erborgten Gewand zu prunken, zu erschüttern, zu verführen oder zu betrügen. Ich muß hier wieder auf das Vorurteil von der Zweckmäßigkeit hinweisen: der Mensch meint, es sei für das Insekt zweckmäßig, daß es sich verstecke. Daß es sich im Gegenteil zur Schau stellen könne, will ihm nicht in den Kopf. Aber ich wiederhole, er opfert, wenn er das

tut, einen scheinbaren Anthropomorphismus dem krassen Anthropomorphismus, der auf andere Art ebenso unangebracht ist. Doch wie dem auch sei, die *Umbonia* nahverwandten Gattungen sind mit mühseligen, alptraumartig geformten Gebilden behaftet. Es sind das: *Heteronotus (nigricans, vulnerans,* usw.*), Sphongophorus (latifrans, inflatus,* usw.*), Cyphonia.* Über den Leib seines Trägers hinaus erstreckt sich der nach hinten lang ausgezogene Fortsatz von *Ernestopehlkia spinosa.* Der Buckel von *Amitrochates rectus* erinnert mit seinen drei aufeinanderfolgenden Blasen an eine stilisierte Ameise. *Bocydium globulare,* schon 1788 von C. Stoll gezeichnet *(Représentation des Cigales,* pl. 28, fig. 163; Vignon, fig. 675, p. 410), trägt eine Art Fernseh-Antenne, die in vier, rings um eine lange Spitze angeordnete Kugeln ausläuft. Mit *Smerdales horrescens* aus Guatemala kommt man von der Geometrie ganz ab und zu Fetzenformen: das Insekt duckt sich unter einem blattartigen Gebilde, dessen Kerben an das gezähnelte Rostrum der Languste erinnern.[24]

Worauf reimen sich die verwirrenden Aufbauten, die diese Homopteren überdachen wie ein Haufen verborgener Regenschirme? Unwahrscheinlich ist, daß sie irgendeinen Schutzwert besitzen. *Heteronotus trinodosus* aus Mittelamerika wird von einer Reihe Kugeln, in der man das Scheinbild einer toten Ameise hat erkennen wollen, vollständig verdeckt. *Parantonae dipteroides,* von Fowler beschrieben, soll eine Fliege nachahmen. Nichts ist bedenklicher als diese Interpretationen und willkürlicher als die Ähnlichkeit mit der oder jener Pflanzenform, die man schon geglaubt hat, erkennen zu können. Diese verzweigten, sparrigen Anhängsel ähneln, auch wenn sie mancherlei anklingen lassen, eigentlich nichts anderem und dienen auch zu nichts, außer daß sie das Insekt einigermaßen am Fliegen hindern.[25] Sie sind rein «ornamentale« Auswüchse, windschiefe Konstruktionen, die sich plötzlich und ganz unsinnig gabeln, obwohl immerhin noch eine gewisse »Sorge« um Gleichgewicht und Symmetrie aufrechterhalten bleibt. Man denkt an die zackigen und kunstvoll ersetzten Ausstreichungen der Manuskripte Rabindranath Tagores, wenn man sie sieht, an die Bärte mittelalterlicher Schlüssel, die höchst selten funktionierten, ferner an die Mäander und Windungen skythischer oder sarmatischer Tierdarstellungen. Sie erinnern aber auch an die schwindelnden Aufbauten mancher ozeanischer und amerikanischer Zeremonialmasken. Darauf weist

Paul Pesson in einem jüngst erschienenen Werk hin.[26] Was mich betrifft, so hüte ich mich, meine Argumente Analogien zu entlehnen, die mir zu prompt in den Sinn kommen. Klüger scheint mir, wenn ich mich um die Auffindung genauerer Ähnlichkeiten bemühe.

4

Im eigentlichen Sinne des Wortes sind die Auswüchse der Homopteren keine Masken, das heißt über wirklichen Gesichtern angebrachte Truggesichter. Unter den Insekten scheint nur die als »Laternenträger« bekannte Fulgoride ein solches falsches Gesicht zu tragen. Das Lexikon definiert die Fulgoriden verwegen als »Leuchtinsekten der Tropen«. Die Naturwissenschaftler unterscheiden (oder vielmehr, sie unterscheiden im Jahre X: die Klassifikationen sind ephemer) folgende Fulgoriden oder Leuchtzirpen: den Laternenträger (Brasilien und Guayana), den Kerzenträger (China), die finstere Leuchtzirpe (Guinea), die phosphorische Leuchtzirpe und die tagblinde Leuchtzirpe (Surinam), die leuchtende Leuchtzirpe (Cayenne) und schließlich die europäische Leuchtzirpe (Mittelitalien und Sizilien). Mit Ausnahme des letzten, streng geographischen Adjektivs spielen alle Epitheta auf die mutmaßliche Beziehung dieser Insekten zum Licht an. Das Urteil über sie ist in einer stark eingewurzelten Vorstellung vom Hauptvertreter des Phylum, *Fulgora laternaria*, dem Laternenträger, befangen. Zu Anfang des 18. Jahrhunderts brachte Marie-Sibylle Merian die Legende auf, er sende ein so starkes Licht aus, daß man bei seinem Schein die Zeitung lesen könne.

Der Kopf dieser Spielart von Fulgora, *Laternaria phophorea L.*, wird durch eine hohle, blasige Auftreibung, die fast so groß ist wie der ganze übrige Leib, nach vorn verlängert. Man bildete sich ein, sie sei eine Laterne, daher der Name, mit dem das Insekt belegt worden ist, und der nun dafür herhalten muß: denn die Leuchtzirpe leuchtet gar nicht. Die ganze Unklarheit kommt daher, daß die Auftreibung leer ist: der Laterne fehlt die Kerze. Diese Naivitäten sind wohl nicht länger tragbar. Es finden sich aber gelehrte Männer, die der Leuchtzirpe gern doch noch ein bißchen Leuchtkraft zuerkennen möchten: die Blase strahlt infrarot. Man nimmt an, daß sie photogene Bakterien beherbergt. Im letzten Werk, das über

die Ergebnisse der Biologie referiert[27], wird auf Tabelle 295, die über Biolumineszenz unterrichtet, der Leuchtzirpe ein blasser Schimmer bewilligt – mit einem Fragezeichen, was die Art des ausgestrahlten Lichtes betrifft. Aber wie dem auch sei, von einem solchen Glanz, daß man dabei, nach Marie-Sibylle Merian, mühelos »ein Buch ähnlich der ›Gazette de Hollande‹« lesen könnte, ist keine Rede.

W. E. China hat eine Entstehungsgeschichte dieser Legende geliefert.[28] Sie reicht zurück bis 1681, in welchem Jahre Nehemiah Grew sein *Museum Regalis Societatis* veröffentlicht hat. Darin legt er einer mysteriösen »Laternenfliege« aus Peru, von der er, wie er zugibt, nirgends eine Beschreibung findet, die Leuchtfähigkeit bei, die fünfzig Jahre vorher von Th. Moufet[29] einer davon sehr verschiedenen Art, dem *Pyrophorus noctilucus* zugesprochen wird. Am Schluß seiner Notiz präzisiert W. E. China: »Das Merkwürdigste an diesem Insekt ist, abgesehen von der Form des Kopfes, sein Leuchten. Es leuchtet bei Nacht wie eine kleine Laterne, und zwar so stark, daß es genügt, zwei oder drei dieser Insekten an einen Stock zu binden oder anderweitig bereitzuhalten, um jemanden, der nachts arbeitet oder unterwegs ist, ausreichend mit Licht zu versorgen.«[30] Die Übertragung der Leuchtfähigkeit des Moufetschen Käfers auf die »Laternenfliege« hat Grew, zweifellos von dem hohlen Auswuchs des Insekts beeinflußt, offenbar eigenmächtig vorgenommen. Marie-Sibylle Merian, die Grew sehr wahrscheinlich gelesen hat, schließt sich ihm an. Aber wenn man bedenkt, daß sie an Ort und Stelle war, ist ihr Irrtum doch ganz erstaunlich. Ich denke an eine Erklärung wie die folgende:

Einem scharfsinnigen Kunstkritiker ist aufgefallen, daß der rätselhafte Charakter im Lächeln der Mona Lisa nicht von der Lippen ausgeht, sondern davon, daß das Gesicht völlig haarlos gemalt ist, ohne Wimpern und ohne Augenbrauen. Durch eine Art Übertragung zieht aber das Lächeln die Aufmerksamkeit an. Ich halte diese Beobachtung für allgemein anwendbar. Wenn einen etwas überrascht, dann sucht man gern die Ursache nicht in dem eigentlichen Grund, der doch in die Augen springt, sondern in einer Eigenheit, die einem das Vorurteil von vornherein bezeichnet, oder die man aus allen möglichen Motiven als die wahrscheinliche festgestellt hat. Nun besteht die Bizarrerie der Leuchtzirpe nicht in ihrer angeblichen Phosphoreszenz. Ich vermute, der Anblick als solcher wird

Marie-Sibylle Merian so frappiert haben, daß sie ihr spontan zuschrieb, was sie am Johanneskäfer so verwundert hatte.
Gleichviel, ihre Beschreibung war bis gegen Ende des 18. Jahrhunderts die einer Autorität. Dann wurde in Anbetracht der beharrlichen Nicht-Existenz einer leuchtenden Leuchtzirpe der erste Zweifel laut. Eine lange Polemik schloß sich an. Man behauptete, nur eines der beiden Geschlechter leuchte, oder das Insekt leuchte nur, solange es lebe, oder es leuchte nur zu bestimmten Zeiten. In Wirklichkeit ist die Diskussion über den Fall seit dem Ende des vorigen Jahrhunderts abgeschlossen. Aber es gibt Lexika, die hinreichend weit verbreitet sind, um die Fulgoriden immer noch als »Leuchtinsekten der Tropen« bezeichnen zu können.

Die Leuchtzirpe erweckt die menschliche Neugier nicht weniger als die Fangheuschrecke. Aber da ihre geographische Verbreitung viel begrenzter ist, hat sie zu einer ebenso reichen Mythologie weniger Anlaß gegeben. Sie ist auf Surinam und Nordbrasilien beschränkt. Dort ist sie, wie andernorts die Mantis, ein Gegenstand manchen Aberglaubens. Besonders steht sie im Rufe, den bösen Blick zu übertragen. Man verfolgt und man flieht sie.

Die Indianer nennen sie »jacarenam-boya«, Kopf des Jacaré (d. i. Alligator, auf Guarani), und glauben, sie könne einem schlimmen Schaden zufügen. Sie sind überzeugt davon, daß sie ungemein giftig sei und fürchten sie am meisten, wenn sie in der Dämmerung fliegt und dabei große Kreise beschreibt.[32] Sie erzählen, daß eine Leuchtzirpe aus dem Walde auftauchte und ein Boot angriff, in dem neun Personen saßen. Acht starben. Nur der Steuermann, der ins Wasser sprang, rettete sich auf diese Weise.[33] Ich nehme an, er hat den guten Einfall gehabt, lebendige Alligatoren ihren schwirrenden und brummenden Seelen vorzuziehen.

In Europa, wo doch dem Anschein nach nur wenige Exemplare dieses Insekts existieren, und zwar alle in Museen, bei Sammlern oder Händlern, zeugt die anhaltende Kontroverse über sein Leuchtvermögen deutlich für das ungewöhnliche Interesse, das es erweckt. Bezeichnenderweise hat Victor Hugo in »Was der Schattenmund spricht« aus ihm eine Art Symbol gemacht:

> Wer weiß, was die Fulgora abends erhellt,
> Dies Geschöpf, dessen Häßlichkeit aufgeht in Licht?

Wichtiger ist, daß er sie mit der dämonischen Alraune in Zusammenhang bringt. Das ist um so bemerkenswerter, als es nicht so aussieht, als sei außerhalb direkt interessierter Fachkreise die Existenz dieses Insekts der Südhalbkugel weithin bekannt gewesen. Hugos Anspielung ist weiter nicht überraschend. Das Tier muß durch irgendwelche außergewöhnliche Eigenschaften die Aufmerksamkeit auch des Laien auf den ersten Blick anziehen.

Das ist tatsächlich der Fall. Die Auftreibung am Kopf der Leuchtzirpe stellt mit großer Genauigkeit den Kopf eines Alligators dar. Farbe und Oberflächenstruktur wirken zusammen, um die schrecklichen Zähne eines furchtbaren Gebisses zu formen. Eine große Rundung überwölbt, was ein glotzendes Auge zu sein scheint. Der weiße Fleck, den man darauf wahrnimmt, täuscht nach Cott einen Lichtreflex vor. W. J. Burchell, der am 16. April 1828 ein Exemplar des Tieres beschrieb, legt Gewicht auf die Tatsache, daß das Hervorragen der »Augen« und »Nasenöffnungen« diejenigen Eigenheiten wiedergibt, die der Echse, auch wenn sie ganz untertaucht, ermöglichen, Luft zu holen und Ausschau zu halten.[34] Hinter dieser zugleich gnomischen und riesigen Fratze, in der alle Züge übertrieben, fast karikiert, dabei aber vorzüglich durchgeformt sind, entdeckt man mit Mühe den winzigen Kopf des Insekts und zwei schwarze, glänzende, sozusagen mikroskopische Punkte: seine Augen. Der ganze leere Beutel davor ist überzählig. An irgendeine Mimese läßt sich kaum denken. Zu welchem Zweck sollte eine Homoptere, die auf Bäumen lebt und von Ast zu Ast fliegt, darauf verfallen, sich mit einem anderthalb Zentimeter großen Krokodilskopf auszustaffieren?

Auf diese Frage gibt es zwei Antworten. Zunächst kann man bestreiten, daß eine Ähnlichkeit des frontalen Auswuchses der Leuchtzirpe mit einem Krokodilskopf vorliegt. Diesen Standpunkt nimmt L. Chopard ein, der sich »angesichts dieser kuriosen Kombination zufälliger Flecke« darüber entrüstet, »daß man diesen Fall noch immer in durchaus ernst zu nehmenden Büchern anführt und seine Erklärung in einer durch plötzlich geweckte Erinnerung ausgelösten Schreckwirkung sucht.«[35] Es handele sich gewissermaßen um eine einfache Täuschung, an der die Leichtfertigkeit der menschlichen Einbildung schuld sei. Die zweifellos seltsamen Einzelheiten begünstigten zwar die Sucht, alles zu erklären, aber objektiv betrachtet stelle ihr rein zufälliges Zusammentreffen gar nichts dar. Aber die einzelnen

Elemente passen ja zueinander wie die Stücke eines Puzzle-Spiels! Ich gebe zu, daß die Ähnlichkeit absurd, ja ärgerlich ist, aber ich kann doch nicht, um ein Ärgernis zu vermeiden, den Augenschein leugnen.

Damit komme ich zur zweiten Antwort. Die Fulgoriden sind, abgesehen von ihrer Echsen-Maske, unstreitig mimetische Insekten. Ihre Flügeldecken sind mit gleichförmigen Grau-in Grau-Zeichnungen versehen, die sie dem Stamm der *Simaruba*, ihrem Lieblingsaufenthalt angleichen. Ihr Hinterleib scheidet dicke wächserne Flocken ab, wodurch sie zwischen den Moosen, Flechten und Unebenheiten der Borke vollends unsichtbar werden. Aber auf den zunächst unsichtbaren Hinterflügeln prangen große Ocellen. Die Leuchtzirpe kann einen Feind jederzeit mit der üblichen Taktik überraschen. Wie die Raupen und die Schwärmer tarnt sie sich nur deswegen mit so viel Sorgfalt, um daraufhin desto besser erschrecken zu können.

Die Aktion der Ocellen wird durch die Krokodilsschnauze als zusätzliches Mittel noch verstärkt. Ihr verkleinerter Maßstab ist kein Einwand gegen die Behauptung, daß sie durchaus ein Instrument des Schreckens abgibt. Es ist gut und gern möglich, daß sie die Affen wirklich dadurch erschreckt, daß sie in ihnen den Reflex ihrer Angst vor den Krokodilen, deren Beute sie häufig werden, auslöst.

Verteidigt worden ist diese Hypothese von E. B. Poulton, der Raupen-Schlangen, wie die von *Chaerocampa elpenor*, die Erfahrungen G. A. K. Marshalls und die von Henry vorgeschlagene Erklärung zu ihren Gunsten anführt. Die Schwierigkeit (eine der Schwierigkeiten) liegt nun im Größenunterschied: man weiß seit Shelford, daß die Affen, die vielleicht Insektenfresser sind, den Krokodilen häufig zum Opfer fallen, aber daraus darauf zu schließen, daß sie sie mit den Zirpen verwechseln, ist doch wohl zu gewagt. Um diesen Einwand zu entkräften, bemüht Poulton sich ziemlich vergeblich zu zeigen, daß Tiere für Erscheinungsformen sinnlich empfänglicher seien als für Größenordnungen. Er beruft sich dabei auf seinen eigenen Hund, den ein Pudel aus Porzellan von ein paar Zentimeter Höhe lebhaft erregt.[36]

Aber auch, wenn man annimmt, der Größenunterschied mache weniger aus, als es den Anschein habe, wird die Frage nicht entschieden. Meines Wissens hat noch nie jemand nachgeprüft, ob Affen von Fulgoriden erschreckt werden oder nicht. Ich für mein Teil hege starke Zweifel an die-

sem hypothetischen Schrecken, solange Beweise für ihn nicht erbracht sind. Würde er sich bestätigen, dann wäre seine Existenz nur um so geheimnisvoller. Man hätte sich dann in der Tat vorzustellen, daß, als die Insektenformen endgültig festgelegt wurden, eine hellsichtige Finalität oder die blinde Organische Chemie von der Krokodilsschnauze inspiriert worden wäre, um eine dieser ähnliche Scheinschnauze hervorzubringen, und zwar mit der Idee, daß ein solches Abbild dazu dienen könnte, die Affen in die Flucht zu jagen. Eine solche Mutmaßung wäre schlechterdings unsinnig. Ich bringe eine andere, kaum weniger abenteuerliche vor: Wie die Mantis eine verwirklichte menschliche Mythe ist, die Strukturen der Strahlentierchen platonisch sind, so ist der Vorrat an Schreckmasken begrenzt und gültig für alle Wesen. Die Maske der Leuchtzirpe ahmt eine Echsenschnauze nicht etwa nach. Sie stellt vielmehr eine Variante davon im Insektenmaßstab dar, die ebenso unnütz und ebenso trügerisch ist wie das Gehörn von *Oryctes*, der Kiefer von *Lucanus* und die Zange von *Dynastes hercules*. Es handelt sich nicht um eine Nachbildung, vielmehr um ein Original, das ebenso alt ist wie der Kopf des Krokodils, der dem Menschen nur deshalb als Vorlage erscheint, weil er ihm länger bekannt und vertrauter und vielleicht auch, weil er größer ist. Hätten die Gelehrten die Leuchtzirpe vor dem Krokodil gekannt, oder wäre sie häufig und das Krokodil selten oder sie riesig und das Krokodil klein — dann hätten wir das umgekehrte Problem. Man würde sich fragen, zu welchem unwahrscheinlichen Zweck das Krokodil wohl die Leuchtzirpe nachahmen könnte. Bleibt die Ähnlichkeit des Aussehens: Hier kommt mir meine Hypothese nun selber ungereimt vor, wenigstens nach dem jetzigen Stand der Wissenschaft. Ich nehme an, daß die beiden Abbilder nichts miteinander zu tun haben und trotzdem einander homolog sind, daß sie einander tatsächlich entsprechen, ohne daß eines dem anderen etwas voraus hat. Ich insinuiere, daß beide zugleich autonom und verschwistert sind. Dabei gebe ich zu bedenken, daß die Urbilder oder Archetypen, über die die Natur verfügt, nur in begrenzter Zahl vorrätig sind. Ich will sagen, daß eine gewisse Unschlüssigkeit oder ein gewisser Geiz mit der Anzahl der Muster, die Schreckmasken inbegriffen, von sich aus haushält.

Meine Alternative steht fest. Wenn es nur den Auswuchs der Leuchtzirpe, nur die tollen Anhängsel der Homopteren, nur die Scheinwaffen der

Scarabaeiden und nicht die Ocellen gäbe, würde ich vorsichtig sein und mich vielleicht der doch wenig befriedigenden Auffassung anschließen, dies alles seien einfach Launen der Natur. Aber es gibt die Ocelle und den durchaus klugen Gebrauch der Ocelle. Es gibt die Attrappe und die Verwendung der Attrappe – und zwar eine wirksame Verwendung. Das Insekt gebärdet sich als »Mann des Schicksals«, als Träger der Maske, der sich ihrer zu bedienen versteht. Angst ist in der Natur ein zu weit verbreitetes Gefühl, als daß ich Anstand nehmen könnte, in ihr die Ursache für das Vorhandensein so vieler Ornamente und Mimesen zu sehen.

Ich glaube also nicht länger an Zufälle und Konvergenzen. Ich spreche kurzentschlossen von der *Maske* der Leuchtzirpe. Zum letzten Mal stelle ich den Unterschied zwischen der Welt der Insekten und der des Menschen fest: dort die starre »Maske«, der Morphologie der Spezies für immer aufgeprägt, hier das hinfällige, bewegliche äußere Scheinbild, mit dem der Priester sich im Augenblick der Wandlung das Gesicht bedeckt. Aber der beabsichtigte Effekt ist der gleiche, die Mittel, ihn zu erreichen, sind symmetrisch.

Hugh Cott hat am Schluß seines Werkes eine besondere Abteilung dem eingeräumt, was er »Verbergen des Körpers hinter einer Maske« nennt.[37] Darin führt er verschiedene Beispiele von Myrmecomorphismus an. Insbesondere zitiert er die von Bristowe und Hingston beschriebene Spinne, die sich unter einer toten Ameise verbirgt und nun den tänzelnden und oft unterbrochenen Gang dieses Insekts nachahmt. Hier könnte man freilich glauben, einen Fall von einwandfrei aktiver Verkleidung, von tatsächlicher Zuflucht zur Maske vor sich zu haben. Ich verzichte jedoch ohne Zögern auf ein Argument, das zunächst so wertvoll scheint. Ich will, daß die Maske mit dem Insekt – die Spinne ist übrigens keines – organisch verbunden, Teil seines Leibes sei, beim Menschen dagegen ein einfaches, bewegliches Zubehör, das nach Gefallen an- oder abgelegt wird. Nur so, und in Anerkennung dieses Unterschiedes ist die Übereinstimmung genau.

5

Ob es sich um das Gebaren der Fangheuschrecke handelt oder um die Ästhetik des Schmetterlingsflügels, um die übertriebene Tarnung der Gespenst- und der Feldheuschrecken oder um die Ocellen (und die Spasmen,

die deren Wirkung verstärken) oder endlich um die Maske der Leuchtzirpe — das Problem bleibt immer das gleiche. Jede dieser Gegebenheiten entspricht irgendeiner Zwangsvorstellung, Mythe, irgendeinem Glauben, einem irrationalen und machtgebietenden Verhalten des Menschen. Hier ist der Ort, daran zu erinnern, daß Menschen und (gewisse) Insekten die beiden Typen von Lebewesen sind, die das seltsame Vorrecht der Gesellschaftsbildung haben. Und diese Gesellschaften zeigen bei jeder Gelegenheit den gleichen unvermeidlichen Gegensatz zwischen Automatismus und Freiheit, zwischen starrem Schema mit ewiger Wiederholung und der erfinderischen Neuerung, dem Geschichtsablauf. Auf der einen Seite der Organismus als Kombination bewährter Errungenschaften, eine Ausgestaltung der endgültigen körperlichen Erscheinungsform für Jahrmillionen, die organische Vollkommenheit der Antennen, der Palpen, der Fazettaugen, ganz zu schweigen von der geradezu nachtwandlerischen Unfehlbarkeit des Instinkts. Auf der anderen Seite die Fähigkeit, (zunächst) ungefüge Werkzeuge, (zunächst) unzureichende Waffen und beschwerliche Kleidungsstücke zu verfertigen, die nicht körpereigen sind wie die Panzer oder Vliese der Tiere, als Rüstungen oder Gewänder, die nie abgelegt werden können; dann kommen Maschinen zur Herstellung von Waffen, Werkzeugen und Bekleidung; es folgen zusammengesetzte Maschinen zur Herstellung einfacherer. Diese Fähigkeit, die sich unendlich entwickeln kann, ist der Inbegriff des Probierens, des Irrtums und der Korrektur des Irrtums. Zugleich begründet sie die Freiheit der Entscheidung. An Stelle eines Systems eindeutiger Zeichen wie jenes feststehenden Code von Volten und strenger Choreographie, der in völliger Verkennung des verworrenen Wesens der Sprache, aber doch auch in Würdigung einer einwandfreien funktionalen Ähnlichkeit mit ihr: Bienen*sprache* genannt wird, setzt sie ein ungenaues, zweideutiges Verständigungsmittel voraus, das zu Sinnwidrigkeiten Anlaß gibt. Ebendiese verderbliche oder vorteilhafte Unstimmigkeit schafft immer noch die Grundlage von Klassenkampf und Religionskrieg, mit Haß und Fanatismus, Forderungen, Revolten und Revolutionen — an Stelle einer unverrückbaren Ordnung, einer perfekten Ökonomie und einer den Wohlfahrtsstaat gesetzlich bedingenden und ihn stärkenden Physiologie. Sie läßt die unveränderlichen Kasten der Ameisen und Termiten mit ihren anatomisch determinierten Königinnen, Arbeitern

und Soldaten nicht zu. Dagegen erlaubt sie, ja, lädt ein zur mathematischen Spekulation, dem Ersinnen der verschiedenen Sphären mehrdimensionaler Größen, unanschaulicher, wenn nicht unbegreiflicher abstrakter Volumina, zu den Vergnügungen eines raffinierten freien Spiels mit willkürlichen Symbolen. Zur starr und ausschließlich hexagonalen Geometrie der Honigwabe paßt sie nicht, nicht einmal zur verwickelten, aber ebenso erstarrten Geometrie der Strahlentierchen. Vielmehr bedingt sie eine Geschichte der Malerei, mit Blütezeiten und Zeiten des Verfalls, mit Erwerbungen und Einbußen – anstatt der ein für allemal festgelegten Vollkommenheit der Schmetterlingsflügel. Sie führt zu Mythen, Sinnestäuschungen, möglicherweise Alpträumen, aber nicht zu unwiderstehlich aufgezwungenen Bahnen und Verhängnissen, die keine Wahl lassen. Mit einem Wort: sie bringt das Individuum ins Spiel, das freier und fruchtbarer ist als die Spezies. Der Mensch, der außerhalb dessen, was ihn verkörpert, Wirksamkeit entfaltet, hat zweifellos die Eigenschaft verloren, unfehlbar und nachtwandlerisch sicher zu sein. Er zögert, er tastet umher. Freilich folgt er dabei den gleichen dauernden und geheimnisvollen Entwürfen, denen das Volk der Gliedertiere nachgeht. Aber innerhalb der Grenzen, die er genau kennen, vielleicht hinauszurücken lernt, ist seine unbeholfene Phantasie frei. Und sie erfindet.

Ich halte inne. Ich führe die abenteuerliche, die chimärische Konstruktion nicht weiter. Ich kehre zurück zu präzisen, herkömmlichen Untersuchungen. Grübelnd und krank vor Heimweh, vergleiche ich noch einmal im Geiste die Masken der Zauberer im Urwald mit der langen frontalen Aufstülpung der Leuchtzirpe, die fast so groß ist wie das übrige Tier, diesem unbegreiflichen hohlen, zugleich zwergenhaften und aufgeblähten Echsenkopf mit den künstlichen Glotzaugen unter ebenso künstlichen Höckern, mit der großen aufgemalten Schnauze, die nicht beißen kann, diesem völlig leeren und doch unermeßlichen Sack, den eine absonderliche Homoptere, ohne es zu wissen, seit dem Dunkel geologischer Zeitalter vor ihrem eigentlichen Gesicht trägt.

Einstweilen gibt es nur diese eine Natur. Vielleicht ist es das Glück des Menschen – vielleicht sein Mißgeschick? – in dieses ungeheure Triebwerk einen spielerischen Zug gebracht zu haben.

(Aus dem Französischen übersetzt von Klaus Ulrich Leistikow)

[1] Vgl. M. Hering, *Biologie der Schmetterlinge*, Berlin 1906, und Paul Vignon, *Introduction à la Biologie expérimentale*, Encycl. Biol. Bd. VIII, Paris 1930, S. 355. – [2] Ebd. S. 460. Siehe ebenso Coptocycla arcuata Swederus, Plagiometriona praecincta Boheman, *Metrionazona* Fabricius ebd. Fig. 703–710, S. 461. – [3] Trans. Entom. Soc. London, 1902, S. 397. – [4] Hugh B. Cott, *Adaptive Coloration in Animals*, London 1940, S. 307. – [5] Miles Moss, *Sphingidae of Para*, Novitates Zoologicae, XXVII, 1920, S. 333–424; Vignon, a. a. O. S. 368–373 und Tafel VIII. Für weitere Studien von Schlangen-Raupen siehe Shelford und Van Someren. – [6] Lucien Chopard, *Le Mimétisme*, Paris 1949, S. 242. – [7] Ebd. S. 243. – [8] A. Japha, *Die Trutzstellung des Abendpfauenauges (Smerinthus ocellata L.)*, Zool. Jahrbücher. Syst. XXVII, S. 321–326; Vignon, a. a. O. – [9] G. M. Henry, *The Terrifying Appearance of the Pupa of Dysphania (Euschema) palmyra Cram.* Proc. Ent. Soc. London, 1926, I, S. 61–62. – [10] Versuche mit Plakaten haben tatsächlich gezeigt, daß von allen Kombinationen diese die meiste Aufmerksamkeit erregen. Hingston denkt an die goldgeränderte Pupille der Raubtiere. – [11] R. W. G. Hingston, *The Meaning* of *Animal Colour and Adornment*, London 1933, zitiert bei Cott, a. a. O. S. 389. – [12] Ausgenommen Athen, wo die Eule Sinnbild der Weisheit ist. – [13] S. Seligmann, *Der böse Blick und Verwandtes*, Berlin 1910, Bd. II, S. 145–150, Abb. 105–116. – [14] Ebd. Bd. II, Abb. 91, 92, 104. – [15] Ebd. Bd. II, Abb. 218–220 und S. 130 ff., 147 ff., 305 ff. – [16] Abgebildet bei Helbig, Archäologische Zeitschrift, 1844, Tafel XV. Vgl. Seligmann, a. a. O., Bd. I, S. 95, Abb. 6. – [17] Von L. C. Bushby in Portugiesisch-Ostafrika beobachtet (Cott, a. a. O., S. 388, Fig. 81). – [18] M. L. Roonwal, *The Frightening Attitude of a Desert Mantis, Eremiaphila Braueri Kr. (Orthoptera, Mantidea)*, Proc. Roy. Ent. Soc. London, 1938, 13, S. 71–76. – [19] G. C. Varley, *Frightening Attitudes and Floral Simulation in Praying Mantids*, Proc. Roy. Ent. Soc. London 1939, S. 91–96. – [20] G. D. Hale Carpenter, *Experiments on the Relative Edibility of Insects, with Special Reference to their Coloration*, Trans. Entom. Soc. London, 1920, S. 1–105; Cott, a. a. O. S. 212, 213, 216, 222. – [21] R. Caillois, *Les Jeux et les Hommes*, Paris 1958, S. 136–154. – [22] Siehe auch den Lucaniden Cladognathus giraffa, aus Sikkim. (P. P. Grassé, *Traité de Zoologie*, Bd. IX 1949, S. 884, Fig. 577) und die ungeheuren fransigen Scheren von Chiasognathus Grantii aus Südchile. – [23] P. P. Grassé, a. a. O., S. 1014, Fig. 707. – [24] Vgl. ebd. Bd. X, Fasc. 2, Paris 1951, S. 1518–1520, Fig. 1353–1356; *General Catalog of the Hemiptera I, Membracidae*, Smith Coll., Northampton, USA. 1927, Fasc I; A. da Costa Silva, *Insetos do Brasil*, Bd 3, Homopteros, 1942, Esc. Nat. Agr. ser. did. No. 4. – [25] Cott, a. a. O., S. 409, P. P. Grassé, a. a. O., S. 1520, wo P. Pesson auf »orthogénèse hypertélique« erkennt. – [26] *Le Monde des Insectes*, Paris 1958, S. 41: »Die auf den Tafeln dieses Werkes gezeigten Insektenporträts lassen einen manchmal an Geschöpfe der Apokalypse denken, an Kriegsbemalungen oder Zaubermasken oder an monströse Roboter und derartiges, und viele von ihnen können die ausschweifendste Einbildungskraft in Schatten stellen.« – [27] William S. Spector, *Handbook of Biological Data*, Philadelphia und London 1956, S. 329. – [28] Proc. Entom. Soc. London 1924, S. XLIX–L. – [29] *Theatrum Insectorum*, London 1634, S. 112. – [30] N. Grew, a. a. O., S. 158. – [31] Zur Bibliographie siehe W. E. China, a. a. O., S. L–LII. – [32] Francis Walker, Entomological Magazine, III, 1836, S. 107. – [33] H. W. Bates, Proc. Entom. Soc. London 1864, S. 14. Zitiert von E. B. Poulton: »Das schreckliche Aussehen der Laternaria (Fulgoridae) beruht auf den hervorstechendsten Merkmalen des Alligators«; Proc. Entom. Soc. London 1924, S. XLIII bis XLIX. – [34] E. B. Poulton, a. a. O., S. XLIV. – [35] L. Chopard, a. a. O., S. 245. – [36] E. B. Poulton, a. a. O., S. XLVII–XLVIII. – [37] Cott, a. a. O., S. 409.

ENTSPRECHUNG

Begriff		nähere Bezeichnung	Beispiele bei Vertebraten	Beispiele bei Invertebraten
Travestie	innerhalb der gleichen Familie	endophratrisch		Danaiden untereinander
	innerhalb der gleichen Ordnung	endogen		Danaiden und Nymphaliden
	die Ordnung des mimenden Tiers übergreifend	exogen		Glasschwärmer un Wespen
Tarnung durch	Verwendung von Fremdkörpern	Allocryptie		Larve der Wassermotte, *Xenophora*, Spinnenkrabben
	Anpassung an die Farbe der Umgebung	Homochromie	Rebhuhn, Laubfrosch, Chamaeleon	Gottesanbeterin
	Somatolyse	somatolytische Färbung	Tiger, Boa	Geometriden
	vollkommene Imitation von Pflanzen- oder von Tierformen		*Phyllopterix eques*, der Fetzenfisch	Gespenst-, Blatt-, Springheuschrecke *Pterochroza*, *Kallim*
Einschüchterung durch	Ocellen	Cyclophobismus[1]	Käuze und Eulen	Raupe von *Choerocampa elpenor*
	bedrohlich aussehende, aber harmlose Auswüchse	Ceratophobismus[2]	Tukan	Lucaniden
	zusätzliche Maskierung	Phantasmophobismus[3]		Leuchtzirpe

[1] von „kyklos", Kreis
[2] von „keras", Horn
[3] von „phantasma", Erscheinung
[4] von „phrix", Sträuben
} und „phobeo", ich ängstige

CHEMA

Entsprechung in der menschlichen Vorstellungswelt	Verfahrensart	Ergebnis	besonders beteiligtes Geschlecht
Verwandlungsmythen, Hang zur Verkleidung	Nachahmung eines bestimmten Äußeren und eines bekannten Benehmens	*Ähnlichkeit*: für etwas anderes durchgehen	weiblich
Unsichtbarkeit in Mythologie und Volkskunde; verschiedene Kinderspiele; Nimbus des Geheimnisvollen, des Reglosen, der Empfindungslosigkeit	Reglosigkeit, Trägheit, Stehen in der Strömung, resp. dem Auftrieb die Schwebe halten	*Verschwinden*: unkenntlich sein, der Umgebung gleichen; das Aussehen eines isoliert lebenden Einzelwesens verlieren	männlich und weiblich
Glaube an den bösen Blick und an den Bannstrahl; Tätowierung; Schildbemalung; Helmbüsche; Rolle der Maske in den primitiven Gesellschaften und beim Karneval	Schreckmimik, Raserei (Trance, Rütteln, Spasmen) spezifische Geräusche, Phricophobismus[4]	*Furchterregung*: (lediglich Drohung)	männlich

NEUE APOLOGIE DES BUCHSTABENS *H* VON IHM SELBST

Johann Georg Hamann (1730–1788)

Die *Neue Apologie des Buchstabens H* schrieb Hamann im Jahre 1773 als polemische Antwort auf den vernünftlerischen Vorschlag Christian Tobias Damms, den »ungesprochenen« und »unhörbaren« Buchstaben *H* aus der deutschen Sprache auszumerzen. Für Hamann ist das *H* Zeuge des schöpferischen Hauchs, dem Vernunftsmenschen zuwider, weil dieser der Sprache Gottes gegenüber taub ist. – Im hier abgedruckten zweiten Teil der Schrift verteidigt sich das *H* selbst gegen seine Widersacher. Die »kleinen Propheten von Böhmisch-Breda« kommen in einer Posse von Friedrich Melchior Grimm vor, in der er die französische Oper im Stil jüdischer Chroniken verspottet. (Vgl. Josef Nadler, *Johann Georg Hamann*, Salzburg 1949, S. 213 ff.)

Ihr kleinen Propheten von Böhmisch-Breda! Wundert euch nicht, daß ich mit Menschenstimme, gleich jenem stummen lastbaren Tier zu euch rede, um eure Übertretung zu strafen. Euer Leben ist das, was ich bin – ein Hauch. Denkt also nur nicht, daß ich vor euch kriechen, um meine Erhaltung winseln oder es bejammern soll, aus euren Schriften ganz und gar verbannt oder ausgerottet zu sein. Ich sehe es für eine Ehre und Wohltat an, dem Dienst eurer Eitelkeit weniger als meine selbst- und mitlautende Brüder unterworfen zu sein.

Mein Dasein und meine Erhaltung ist die Sache desjenigen, der alle Dinge trägt mit seinem kräftigen Worte und der geschworen und gesagt: »Bis daß Himmel und Erde zergehen, wird nicht zergehen der kleinste Buchstab noch ein Tüttel.«

Ihr kleinen Propheten von Böhmisch Breda! Ich sehe euch, daß ihr in allen Stücken allzu abergläubisch seid. Der unsichtbare und folglich euch unbekannte GOTT ist freilich der Vater der Vernunft und Religion, die aber Geist und Wahrheit, euren Sinnen daher ebenso verborgen sind als der unsichtbare und folglich euch unbekannte GOTT.

»Das kein Auge gesehen hat, das kein Ohr gehört hat und in keines Menschen Herz kommen ist« – Hierin besteht die einzige Religion, die eines

höchstens Wesens würdig und ihm anständig ist, und die GOTT für diejenige bereitet hat, welche Ihn lieben.

Ist aber wohl menschliche Liebe ohne Bekanntschaft und Sympathie möglich? – Ihr rühmt euch, GOTT zu kennen, wie seid ihr zu dieser rühmlichen Erkenntnis gekommen? – Durch Betrachtung seiner Werke – Woher wißt ihr, daß diese Werke ihn besser kennen als ihr selbst, und sind sie nicht weit unfähiger, als ihr selbst, dieser hohen Offenbarung, und euch solche mitzuteilen? Um einen bloßen Menschen – und den vertraulichsten von allen – euch selbst kennenzulernen, würdet ihr euch wohl auf äußerliche Werke verlassen? Wie wenig ähnlich, wie entfernt und fremde, ja wie widersprechend sind selbige nicht den Tiefen des inwendigen im Herzen verborgenen Menschen!

Lügt also nicht gegen die Wahrheit mit eurer prahlerischen Kenntnis von GOTT; denn Lügen gehören zur Weisheit, die irdisch, menschlich und teuflisch ist. Lügen sind alle Satzungen eurer sogenannten allgemeinen, gesunden und geübten Vernunft – unbegreiflicher, widersprechender und unfruchtbarer als alle Geheimnisse, Wunder und Zeichen des allerheiligsten Glaubens, den ihr ebenso umsonst verfolgt als der außerordentlichste Religionslehrer eures Jahrhunderts in seinen zufälligen, zur Hauptsache passenden Gedanken mich, der ich mit euch rede, gleich jenem stummen lastbaren Tier um der Torheit des Propheten zu wehren, den es trug und das er schlug im Affekt seines Unglaubens oder seiner noch übertriebener Leichtgläubigkeit.

Ihr kleinen Propheten von Böhmisch Breda! Um die Erkenntnis des höchsten Wesens auf euren kleinen Irrstern, wie ihr ihn selbst nennt, wirklich hervorzubringen, bleibt wohl kein natürlicheres und vernünftigeres Mittel übrig, als daß einer eurer Brüder selbst hinauf gen Himmel fahre, und wieder hinabfahre in den Abgrund der Toten; denn GOTT ist nicht ein GOTT der Toten, sondern der Lebendigen. Ihr aber seid lebendig tot und eure wahre Bestimmung ist, durch den Tod erst zum Leben hindurchzudringen.

Lästert nicht mit falscher Zunge, die von der Hölle entzündet den ganzen künstlichen Mechanismus eures Wandels schwarz macht. Euer Haß gegen GOTT ist, wie sein Zorn über euch, unendlich; jener Wurm, unsterblich

und dies Feuer, unauslöschlich. Denn, denn erst redet von natürlicher Liebe zu GOTT, wenn alle Körper eurer Erde die Kraft ihrer Trägheit und die Grundgesetze der Schwere verleugnen werden durch die Schnur eurer Wunderstimme.

Der Hang aller eurer Neigungen, das Dichten und Trachten eures Herzens von Jugend auf zielt zum Mittelpunkt der Erde. Eine ungehinderte Äußerung eurer Wirksamkeit würde euch ins unendliche Leere vom Vater des Lichts entfernen, ohne seine höhere, gnädige, unmittelbare Anziehungskraft von oben; weil alles, was in der Welt ist, nicht vom Vater, sondern von der Welt ist, dessen Sprache kennt ihr nicht und könnt seine Worte nicht hören.

Ihr kleinen Propheten von Böhmisch Breda! Der Gegenstand eurer Betrachtungen und Andacht ist nicht GOTT, sondern ein bloßes Bildwort, wie eure allgemeine Menschenvernunft, die ihr durch eine mehr als poetische Lizenz zu einer wirklichen Person vergöttert, und dergleichen Götter und Personen macht ihr durch die Transsubstantiation eurer Bildwörter so viel, daß das gröbste Heidentum und blindste Papsttum in Vergleichung eurer philosophischen Idololatrie am jüngsten Gericht gerechtfertigt und vielleicht losgesprochen sein wird.

Ist denn die Eigenschaft jener Bildwörter euch ebenso unbekannt als der eifersüchtige GOTT, an dessen Namen und Ehre ihr euch, wie Diebe und Mörder, vergreift – Ist eure ganze Menschenvernunft etwas anders als Überlieferung und Tradition, und gehört denn viel dazu, das Geschlechtregister eurer abgedroschenen kahlen und zweimal erstorbenen Meinungen bis auf die Wurzel des Stammbaums nachzuweisen? Ist eure Menschenvernunft kein unbestimmtes Organ, keine wächserne Nase, kein Wetterhahn, dem wenigstens der einmal geschriebene und bis jetzt gebliebene Buchstabe eines heiligen Kanons vorzuziehen ist? Ist das berühmte *Principium coincidentiae oppositorum* (Jord. Brunus) euch gänzlich unbekannt? Der Geist ist es, der lebendig macht; der Buchstabe ist Fleisch, und eure Wörterbücher sind Heu!

Ihr kleinen Propheten von Böhmisch Breda! Wer verlangt von euch Brief und Siegel, daß ihr euch um Nachwelt und Wahrheit nicht einen Pfifferlings wert bekümmert, und daß die Mehrheit der Simmen und Heller euer

Herz und höchstes Gut sei. Ihr sprecht: »unsere Väter lehrten den Schlendrian ihrer Zeit, den unsrigen jucken die Ohren, die wir kitzeln müssen.« Ihr Heuchler! gebt ihr nicht selbst Zeugnis, daß ihr Kinder seid eurer Väter, und brecht den Stab über sie und euch selbst! — —

Ein Flügelmann seines Seculi, wie Saul — und ein ihm ähnliches Parterre, mögen sich immerhin mit dem Puppenspiel eines toten Propheten und alten Weibes abspeisen lassen; aber einem so kleinen Buchstaben, wie ich bin, eine so neue Apologie, als meine, einzuhauchen, ist, wahrlich! nicht euer Ding, ihr großen Propheten von Böhmisch-Breda!

DIE QUAL DES TANTALUS

Denis de Rougemont

Das Wasser entzieht sich seinen Lippen, der Zweig entzieht sich seiner Hand, und der ihm zu Häupten überhängende Fels droht zu fallen, fällt aber nie. Dem unbefangenen Beobachter will es scheinen, als genüge schon der Wunsch des Tantalus, die von ihm gewünschten Dinge zurückweichen zu lassen, und seine Furcht, den von ihm gefürchteten Gegenstand zurückzuhalten. Wenn er sich zur Oberfläche des Flusses neigt, in dem er bis zu den Hüften steht, wenn er seinen Arm zu den reifen Früchten hebt, unter deren Last der Ast über seine Stirne sich biegt, könnte man meinen, schon diese Gesten lösten einen Mechanismus aus, der sie unwirksam werden lasse. Man könnte aber auch meinen, sein Blick, sowie er ihn voller Furcht zum Felsen emporhebe, halte diesen auf. Seltsamer Ort, dieser Winkel des Tantalus, wo die lastende Logik der Materie aufgehoben ist, sowie der Mensch nur im Geringsten offenbar wird. Sollte hier eine reine Stätte des Geistes sein? Ja, denn in eben dem Augenblick, in dem Tantalus bewegt ist, in dem er etwas plant, in dem er handelt, treten an die Stelle der Gesetze des Falles der Körper und ihrer Trägheit, welche jene des Todes sind, die Gesetze der Götter, welche jene des Geistes sind; der gegen den Menschen erbitterten Götter, nämlich eines schuldbeladenen Geistes.

Betrachten wir genau diese imaginäre Landschaft, diese wie ein Arkanum des Tarok vereinfachte, doch nicht weniger symbol-schwere Zusammenstellung: ein Körper, ein Gewässer, ein Zweig und ein Fels. Es ist der schuldig gewordene Mensch, umgeben von den Sinnbildern oder Zeichen seiner Furcht und seiner Begierde, von Sinnbildern oder Zeichen, denn alles hier hat seinen Grund in inneren Vorgängen. Alles hat seinen Grund im Menschen, und alles erhellt eine Grundstruktur seines Wesens.

Tantalus hatte, der Sage nach, zwei Verbrechen begangen. Zur Tafel der Götter geladen, hatte er seinen Gastgebern ihren Nektar und ihre Ambrosia geraubt, um die Sterblichen davon kosten zu lassen. Darauf hatte

er, um den Olymp herauszufordern und dessen Allwissenheit auf die Probe zu stellen, seinen Sohn Pelops getötet und sein Fleisch an der Göttertafel auftragen lassen.

Die Getränke der Unsterblichkeit stehen hier für Zeichen der Gnade, deren sich ein Mensch unter einem Vorwand bemächtigen will, um sich ein irdisches Reich zu erwerben. Bezweifeln wir, daß bei dem Raube des Tantalus die Menschenliebe den Vorrang hat, wo es doch ziemlich klar ist, daß er die Götter um ihre Göttlichkeit, um ihre Macht und alle Freuden beneidet, die sie daraus gewinnen?

Was nun die Tötung seines Sohnes betrifft, der danach den Göttern als die bessere Speise angeboten wird, so läßt sich mit Überraschung feststellen, daß sie eine genaue Umkehrung des Opfers des Sohnes Gottes darstellt. Statt des Vaters, der seinen Sohn den Menschen überliefert, damit sie ihn töten, aber auch, damit sie in der Folge durch den Genuß seines geistigen Leibes erneuert werden, tötet hier ein Mensch mit eigener Hand seinen Sohn. Er bietet dessen Fleisch den Göttern an, damit sie daran sterben mögen, ihre Göttlichkeit dadurch verlieren, daß sie sich dieses eine Mal überlisten und täuschen lassen.

Diesem doppelten Vergehen gegen die Gnadengaben des Geistes (wie ich die geistigen Gesetze nennen möchte) entspricht eine Strafe, an der man zu erkennen glaubt, daß sie nur eine doppelte Strahlenbrechung des Frevels innerhalb der menschlichen Ordnung bedeutet. Weil Tantalus nach der Speise der Götter verlangte, wird ihm jene der menschlichen Gemeinschaft vorenthalten. Sein Neid spiegelt sich in der Vergeblichkeit seines Verlangens. Und weil seine Herausforderung des Himmels scheiterte, wird sie, in der Umkehrung, zu einer in der Schwebe gehaltenen Bedrohung.

Die heidnische Welt kennt keine Vergebung aus Liebe oder unverdientes Heil. Deshalb nehmen die von den Göttern verhängten Strafen im allgemeinen den Charakter reiner und einfacher, automatenhaft wirkender Vergeltung an. Man könnte ebensogut sagen, in der heidnischen Welt bleibe der Mensch auf sich selbst beschränkt und verschließe sich dem Dazwischentreten eines Transzendenten oder einem anderswoher kommenden Ruf. (Da die »Götter« tatsächlich nur seine eigenen Grenzen sind.)

In der Geschichte von der Qual des Tantalus ist dieser Automatismus so

offensichtlich, daß er zu gewissen, wenn auch anscheinend phantastischen Spekulationen berechtigt.

Ich sehe Tantalus im Fluß, am Fallen gehindert, den Felsen am Fallen auf sein Haupt gehindert, die Welle und den Zweig, die sich nur dann vor ihm zurückziehen, wenn er sie erreichen möchte, und das alles hat allein seinen Grund in ihm selber, in den Dispositionen seiner Seele: diese haben sich nämlich seit seinen Verbrechen nicht geändert. Indem er halsstarrig die gleichen Wünsche hegt und vom gleichen Stolze erfüllt ist, hält er die Vergeltung der »Götter« lebendig, welche die Erfüllung dieser Wünsche vereiteln und, ironischerweise, zögern, diesen Stolz zu brechen.

Stellen wir uns jetzt das Unmögliche vor, daß Tantalus einen Augenblick verzichte, daß er sich hingibt und plötzlich die befreiende Sühne und ihr Delirium seiner Liebe zum eigenen schuldhaften und gemarterten Ich vorzieht. Im selben Augenblick versänke er im Wasser, ertränke er, und der Fels würde ihn zermalmen.

Gerade das aber geschieht nie und kann im Tartarus nicht geschehen.

Tantalus, der weder an die Auferstehung noch an die Vergebung noch an das Heil glaubt, das ihn einen Augenblick reiner Hingabe kosten würde — um den Preis seines Todes, allerdings, aber für welche unbeschreibliche Wiedergeburt! — *er zieht es vor*, die Qual des Tantalus zu erleiden. Das ist sein Stolz und seine Menschenwürde: er empört sich gegen alles, nur nicht gegen sich selbst.

Aus diesem Grunde ändert sich nichts um ihn her.

Betrachten wir einmal hier den Menschen des Verlangens, Tantalus, wie er in der Sage symbolisch auf seinen Hunger, seinen Durst und seine Furcht beschränkt bleibt. Er ist jener Mensch in jedem von uns, der das selbst schmerzhafte Verlangen und die tausendfache Enttäuschung — es bleibt aber *sein Verlangen*, er also er selbst — der Beute vorzieht, die er nur besitzen könnte, wenn er einwilligte, zuvor gewandelt zu werden. Was hülfe es ihm, so denkt er, die Welt zu gewinnen, wenn er darin sein Ich verlöre? Sicher hat er auf seine Art recht. Denn, wenn man etwas gewinnt, verliert man auch immer etwas: die Erwartung, die Hoffnung, das Ersehnen des Gewinnes. Nehmen wir an, ein Mensch habe so lange nach etwas verlangt, daß sein ganzes Wesen dadurch zu Erwartung, Hoffnung und Sehnsucht geworden wäre. Dieser Mensch würde notwendiger-

weise und bestimmungsgemäß an der empfangenen Gabe sterben. Oder aber: ein neues Wesen würde im Augenblick der Gewährung der Gabe erstehen, um sie an seiner Stelle entgegenzunehmen.
An der Grenze und nach der Logik eines Mythos, in dem der Mensch sich mit einer seiner Tendenzen identifiziert, ist also derjenige, der gewinnt, stets ein *anderer*. Und derjenige, der begehrt, wird nie gewinnen.
Dies ist der Trugschluß des Kaisers: Napoleon ist kein zum höchsten Gipfel gelangter Bonaparte, sondern einer, der sich, mit dem Hermelinmantel bekleidet, an die Stelle von Bonaparte gesetzt hat. Der Romantiker, der davon träumte, Kaiser zu werden, starb am Tage der Krönung.
Alle unsere Erfolge, und zweifellos alle unsere *Taten*, sind daher bis zu einem gewissen Grade Modifikationen unserer Identität, Entfremdungen unserer selbst. An der Grenze sind sie ebenso viele gewaltsame Besitzergreifungen.
Wechseln wir jetzt die geistige Ebene und versetzen wir den Mythos von Tantalus in eine Welt, in der die Hingabe nicht mehr den Tod, sondern das Leben und das Erbe des ewigen Lebens bedeutet. Ich entlehne bei Jean Paul eine in seltsamer Weise gleichnishafte Erzählung, die mit tiefgründigem Humor unsere griechische Fabel wiederholt, sie aber zu einem glücklichen Ende führt.
Der Onkel van der Kabel ist gerade gestorben, und vor seinen sieben gesetzlichen Erben öffnet ein Notar das Testament und liest es vor. Die letzte Klausel lautet folgendermaßen:
»Mein gesamtes Vermögen soll demjenigen meiner sieben Herren Neffen zufallen und gehören, der während der ersten halben Stunde nach Verlesung des Testaments vor allen anderen eine oder mehrere Tränen über mich, seinen verstorbenen Onkel, vergießt und das in Gegenwart eines ehrenwerten Justizbeamten, der ein Protokoll darüber aufsetzen wird. Wenn aller Augen trocken bleiben, soll mein Vermögen dem Universalerben zufallen, dessen Name folgen wird.«
An diesem Punkte angelangt, legt der Notar seine Uhr auf den Tisch, sie zeigt halbzwölf, und wartet auf die Tränen. Der Kaufmann Neupeter fragt sich, ob es sich nur um einen schlechten Scherz handle, der eines vernünftigen Menschen unwürdig sei. Der Staatsanwalt Knol ist nahe daran, vor Zorn zu weinen. Pasvogel, der gerissene Buchhändler, sucht

sich an alles Rührende in Büchern zu erinnern. Klitte, der Elsässer, schwört, daß er nicht für alles Gold der Welt über einen solchen Scherz weinen würde, woraufhin der Polizeiinspektor Harprecht ihm zu verstehen gibt, daß, wenn es ihm gelänge, vor Lachen zu weinen, dies ganz einfach ein regelrechter Diebstahl wäre. Der Elsässer beteuert aber, daß, wenn er lache, »es nur zum Spaß und ohne ernstere Absichten geschehe«. Der Inspektor reißt seine Augen auf, aus denen nichts fließt. Der junge Prediger Flachs wäre durchaus bereit, in der Weise eines Geistlichen zu jammern, doch die Vision des Hauses seines Onkels, das sich ihm auf diesen Fluten nähert, ist viel zu erfreulich... Der Kirchenrat Glanz beginnt, eine Ansprache zu halten, weil er weiß, daß ihn dies immer zu Tränen rührt... Doch Flachs hat jetzt die Augen geschlossen. Er ruft die Erinnerung an seinen Onkel van der Kabel wach, an dessen Wohltaten, seinen grauen Überzieher, darauf jene an Lazarus und seine Hunde, an das Haupt vieler Wesen, die Leiden des jungen Werther, ein kleines Schlachtfeld, an sich selber schließlich, wie er sich so erbarmungswürdig des Testaments wegen abquält, und er ist dem Weinen sehr nahe... Der Rat fährt in seiner Ansprache fort... »Ich glaube, meine sehr geehrten Herren«, sagt plötzlich Flachs, indem er sich erhebt, »ich glaube, ich weine!« Und tatsächlich, er setzt sich mit kurzem Aufschluchzen wieder hin. Nach ordnungsgemäßer Beurkundung seiner Ergriffenheit wird er das ganze Vermögen des Onkels erben, weil er ihm, unter so vielen anderen, einen einzigen Gedanken reiner und grundloser Liebe gewidmet hatte.

Mehr verlangt auch der Stifter des Neuen Testaments nicht vom Menschen, um ihn zum Erben seines Reiches einzusetzen: er verlangt von ihm einen Augenblick des Glaubens, einen Augenblick der Hingabe seiner selbst und uneigennützige Liebe.

Jeder andere Versuch, sich das unentgeltlich angebotene Leben und Reich zu *verdienen*, löst unwiderstehlich den Mechanismus der Qual des Tantalus aus, das heißt, er wird von selber zunichte.

Wenn ein Mensch glaubt, sich auf das Verdienst seiner Werke berufen zu können, wird er nicht weinen: denn die Vision der sich nähernden Beute wird seinem Herzen »viel zu erfreulich« sein, und das begehrte Reich wird sich, wie der mit Früchten beladene Ast, im gleichen Augenblick entfernen.

Wenn ein Mensch nach dem ewigen Leben nur verlangt, weil er fürchtet, diesem irdischen Leben absterben zu müssen, werden die Wasser des Lebens sich von seinen Lippen zurückziehen; denn um in sie getaucht zu werden, müßte man zuerst bereit sein, den eigenen Wünschen und sich selber abzusterben. (Dies ist mit dem Symbol der Taufe gemeint.)

Solcher Art ist die List der unergründlichen göttlichen Liebe. Bewundern wir ihre wunderbare Präzision! Verbleibt auch nur *ein wenig* Egoismus in der Annäherung der Lippen an jenes Wasser oder der Hand an die dargebotenen Früchte, so genügt es doch, damit die Eigenliebe den Sieg über die reine Gottesliebe davonträgt. Und schon das Vorauskosten der Lust genügt, um jene Träne zurückzuhalten, die allein und in einem Nu imstande gewesen wäre, uns die ewige Seligkeit gewinnen zu lassen.

(Aus dem Französischen übersetzt von Emma von Pelet)

DAS RELIGIÖSE ELEMENT IM MARXISMUS

R. C. Zaehner

Auf den ersten Blick mag die Behauptung paradox erscheinen, daß der atheistische Marxismus in irgendeinem Sinne eine Religion sei, solange man nämlich unter »Religion« die Verehrung eines persönlichen Gottes versteht, wie das in Westeuropa gemeinhin geschieht. Jedoch kann die Existenz eines persönlichen Gottes kaum als wesentlich für den Begriff der Religion bezeichnet werden: zum Beispiel gibt es im *Theravada*-Buddhismus überhaupt keinen Gott, sondern nur »Götter«, das heißt Wesen, die ebensosehr den Gesetzen von *samsara* oder dem kosmischen Wechsel unterstehen wie die Menschen, während es in der Hauptströmung der indischen Religion eine sehr geringe Rolle spielt, ob es einen Gott, viele Götter oder überhaupt keinen gibt, solange nur zugegeben wird, daß unter dem unaufhörlichen Fluß der Erscheinungswelt ein dauernder Urgrund existiert, aus dem alles das, was phänomenal ist, herstammt, auf den es sich gründet und in den es zurückkehrt. Dieser dauernde Urgrund wird üblicherweise *brahman* genannt.

Die indische Religion befaßt sich vor allem mit *moksa* oder der Befreiung der individuellen Einzelseele von den Fesseln der Materie und von den Bedingungen der Materie, nämlich Raum und Zeit; derartige Gedankengänge treffen aber offensichtlich auf den Marxismus überhaupt nicht zu. Jedoch interessiert sich die indische Religion beinahe ebenso stark für das Wesen des unveränderlichen *brahman*, der der sich ändernden Welt zugrunde liegt, für das unabänderliche Gesetz *(dharma* oder *daman)*, als dessen Ergebnis die Natur angesehen werden muß und ohne das die Natur keinen Sinn hat. In den *Vedanta Shankaras* ist selbstverständlich der tiefste Grund der individuellen Seele, *atman*, identisch mit dem unveränderlichen Urgrund des Universums, dem *brahman*, doch ist dies eine späte Entwicklung und lediglich *eine* der Hauptrichtungen in den Upanishaden.

In der frühesten Schicht der Upanishaden ist *brahman* ganz einfach ein bequemes Symbol für den unveränderlichen Urgrund des Universums, und

die frühen Weisen beschäftigen sich hauptsächlich damit, es in positiven Ausdrücken zu fassen. Ist es Nahrung, ist es Atem, ist es ganz einfach Raum? — so und ähnlich lauten die Fragen. Diese Art der Spekulation ist eng mit der der Vorsokratiker verwandt; beide sind mit der Suche nach einem ersten *materiellen* Grund beschäftigt, und zunächst kommen beide zu gleich naiven Resultaten.

Auf seiner Suche nach dem dem organischen Leben, das heißt der sich bewegenden Materie, zugrundeliegenden Prinzip setzt sich das indische Denken intensiv mit zwei konkreten Manifestationen des Lebens auseinander: mit Nahrung und Atem. »Diese ganze Welt ist wahrlich nur Nahrung und der Esser von Nahrung«[1] — so lesen wir, und auch: »Brahman ist Nahrung«[2]. Unter Nahrung verstanden die späteren Kommentatoren die Materie, aber nicht die Materie, wie Aristoteles sie auffaßte, nämlich als etwas so Unbestimmtes, daß es kaum existent ist, sondern so, wie Marx und Engels sie verstanden, das heißt als etwas Dynamisches, dessen eigentliches Wesen Bewegung ist. So bedeutet Nahrung, der Vorgang des Essens und des Gegessen-Werdens, Leben im Tod, Tod im Leben, die Überwindung der Gegensätze und die Aufhebung der Individualität im endlosen und immer wieder sich erneuernden Leben des Kosmos. »Nahrung« im Sinne der Upanishaden bedeutet die Vernichtung von Leben in der einen und seine Wiedererschaffung in einer anderen und höheren Form. »Mors et vita duello conflixere mirando«; aber das »Duell« oder die Dualität wird in einer höheren, lebenden, stofflichen Synthese aufgehoben. Der gesamte Lebensprozeß ist unentwirrbar gemischt mit diesem Tod-im-Leben, diesem Essen und Gegessen-Werden, und wird von ihm in Gang gehalten. Leben und Tod als Gegensätze müssen sich auch für die Marxisten in einer höheren Synthese aufheben lassen, und so lesen wir in Engels' »Dialektik der Natur«: »Der Tod [ist] ein wesentliches Moment des Lebens . ., so daß Leben stets gedacht wird mit Beziehung auf sein notwendiges Resultat, das stets im Keim in ihm liegt, den Tod«[3]; wie der Tod im Leben enthalten ist, so auch das Leben im Tod. *Brahman* ist in der Tat »Nahrung«.

So wird *brahman* denn in den frühesten Schichten der Upanishaden als ein stoffliches Absolutes aufgefaßt, das den Veränderungen der Materie zugrunde liegt, und diese Ansicht wird folgerichtig im *Bhagavad-Gita* und im 12. Buch des *Mahabharata* aufrechterhalten; doch bedeutet

es im *Gita* nicht nur dieses, sondern auch den zeitlosen *Zustand* der befreiten Seele. Insofern es aber als der unveränderliche Urgrund des sich ändernden Universums aufgefaßt wird, ist es weiterhin stofflich im marxistischen Sinne des Wortes; oder vielmehr, es ist das Gesetz *(dhaman)*, das, selbst ewig, alle stofflichen Dinge beherrscht. Die Materie oder die Natur *(prakrti, maya,* und im *Gita* [14. 3.] *brahman)* ist Geist-trächtig: sie ist die Quelle nicht nur der äußeren Welt der Sinnesobjekte, sondern auch die der subjektiven Sinne selbst, sie ist sowohl der »sensus communis« *(manas)*, der sie koordiniert, als auch *buddhi*, der diskursive Verstand. Diese alle sind untereinander verbunden und miteinander verwandt, und sie alle sind ein Teil der Materie *(prakrti)* und nicht des Geistes *(purusa)*, der überhaupt nichts mit dem menschlichen Geist, wie wir ihn verstehen, zu tun hat: deshalb sind der menschliche Geist und die Materie gegenseitig voneinander abhängig, verschiedene Aspekte des gleichen ursprünglichen und unveränderlichen Seins, in dem alle Schöpfung weilt, »das unbestimmbare Unoffenbarte« [4].

Gleicherweise ist auch im Marxismus kein Zwiespalt zwischen Geist und Materie: Die Materie ist Geist-trächtig.

»Fragt man aber weiter, was Denken und Bewußtsein sind, und woher sie stammen, so findet man, daß sie Produkte des menschlichen Hirns und daß der Mensch selbst ein Naturprodukt, das sich in und mit seiner Umgebung entwickelt hat; wobei es sich dann von selbst versteht, daß die Erzeugnisse des menschlichen Hirns, die in letzter Instanz ja auch Naturprodukte sind, dem übrigen Naturzusammenhang nicht widersprechen, sondern entsprechen.« [5]

Wäre der Marxismus ganz einfach relativistisch, dann könnte offensichtlich keine Parallele zu den Immanenzreligionen Indiens bestehen, doch ist er es viel weniger als z. B. die *Madhyamika*-Schule des *Mahayana*-Buddhismus, die die Erscheinungswelt als ein mehr oder weniger unzusammenhängendes Puppenspiel, ohne Marionettenführer, vor dem Hintergrund des Nichts *(sunyata)* auffaßt. Indessen greift *Shankara* die Buddhisten gerade wegen dieses extremen Relativismus an und besteht darauf, daß wohl vom absoluten Standpunkt aus die ganze Erscheinungswelt illusorisch ist (weil er Illusion und Veränderung gleichsetzt), das Absolute selber aber absolut wirklich und absolut unveränderlich ist; und das ist genau das, was die Marxisten behaupten.

Es war bekanntlich in der Hauptsache Engels und nicht Marx, der den dialektischen Materialismus philosophisch entwickelte, und es erscheint keineswegs merkwürdig, daß er dessen Verwandtschaft mit den Buddhisten wahrnahm. Er rühmt im besonderen ihre Tüchtigkeit im »dialektischen Denken«. Noch enger ist aber die Parallele zu den Hindus in Indien und den Taoisten in China; die »dialektische Spannung« zwischen Yang und Yin, die sich erst im Tao auflöst, ist völlig im Einklang mit marxistischem Denken.

Von den östlichen Glaubenssystemen unterscheidet sich der dialektische Materialismus jedoch in zwei Punkten: erstens mangelt ihm jedes Interesse an der menschlichen Seele und ihrer »Befreiung« von zeitlichen und räumlichen Fesseln, und zweitens macht er sich nicht die indische Anschauung vom zyklischen Wesen der Zeit zu eigen, wenigstens soweit eine solche Anschauung alle Tätigkeit in dieser Welt jeglichen Werts und jeglicher Bedeutung beraubt.

Die große Schwäche der östlichen Religionen war gewesen, daß sie die Erlösung des Einzelnen so stark betonten, daß sie schließlich der Existenz in dieser Welt keinerlei Bedeutung mehr beimaßen. Dagegen nimmt der Marxismus Hegels Dialektik auf (deren enge Affinität mit den indischen Vedanta bekannt ist) und wendet sie unmittelbar auf diese Welt und die menschliche Gesellschaft in dieser Welt an. Für die östlichen Religionssysteme hatte das menschliche Leben auf Erden keinen erkennbaren Zweck, und Erlösung bestand aus dem Entrinnen vom zeitlichen ins ewige Leben, indem der Mensch entweder selber ewig wurde oder in das Ewige einging, wie ein Fluß ins Meer eingeht. Die Welt – *samsara* – ist ein Fließen: »Alles ist und ist auch nicht, denn alles fließt, ist in steter Veränderung, in stetem Werden und Vergehen begriffen.«[6] Aber dieses Fließen ist alles andere als sinnlos, wie wir sehen werden, denn die Materie ist nicht nur mit Geist begabt, sie hat auch einen Zweck, und der Endzweck, auf den sie hinarbeitet, ist jene endgültige Auflösung aller Gegensätze, die Errichtung der klassenlosen Gesellschaft auf Erden.

Es ist nach Engels ein grober Fehler, die Materie als etwas Träges aufzufassen, nein – »unter den der Materie eingeborenen Eigenschaften ist die Bewegung die erste und vorzüglichste, nicht nur als mechanische und mathematische Bewegung, sondern mehr noch als Trieb, Lebensgeist,

Spannkraft, Qual – um den Ausdruck Jakob Böhmes zu gebrauchen – der Materie.«[7] (Die Zitierung ausgerechnet Böhmes ist bedeutsam!) Doch ist Materie nicht einfach das, sonst würde sie sich nur wenig von ihrer manichäischen Definition als *ἡ ἐν ἑκάστῳ τῶν ὄντων ἄτακτος κίνησις* unterscheiden; durch ihr Wesen selbst ist sie gezwungen, den Geist zu gebären, der ihr innewohnt. »Die Materie bewegt sich in ihrem ewigen Kreislauf nach Gesetzen, die auf bestimmter Stufe – bald hier, bald da – in organischen Wesen den denkenden Geist mit Notwendigkeit produzieren«[8], denn »in Wahrheit ist es die Natur der Materie, zur Entwicklung denkender Wesen fortzuschreiten, und dies geschieht daher auch notwendig immer, wo die Bedingungen (nicht notwendig immer und überall dieselben) dazu vorhanden sind.«[9]
So wird der Geist als notwendige, weil inhärente Eigenschaft der Materie angesehen; er ist das Bild nicht etwa Gottes, sondern der Materie oder der Natur, denn »die Dialektik des Kopfs ist nur Widerschein der Bewegungsformen der realen Welt, der Natur wie der Geschichte.«[10] Und deshalb sollten alle Geister – in ihrer Eigenschaft als bloßer Reflexion der wirklichen Welt – das gleiche denken, alle sollten sich derselben »natürlichen« Wahrheiten bewußt sein, und es ist die große Schwäche des dialektischen Materialismus, daß sie eben faktisch nicht so denken.
Im Brahmanismus und noch ausgesprochener im Sufismus stoßen wir immer und immer wieder auf das Symbol der Seele als eines Spiegels; aber der Spiegel ist selten frei von Staub und Schmutz; soll aber ein wahres Bild der Wirklichkeit erscheinen, so muß er vollständig rein sein.

»So, wie ein Gesicht in einem Spiegel, der frei von Schmutz ist, reflektiert wird, so scheint er (Shiva = Wirklichkeit) in all seinem Glanz im Geiste *(dhitattva)*, wenn er durch das Herabsteigen von *Shivas Shakti* gereinigt ist.«[11]

Im *Shaivite*-System ist *Shiva* die ewige inaktive Wirklichkeit, aus der alle schöpferische Aktivität entspringt: *Shakti* ist in der Tat »Materie in Bewegung, ... Trieb, Lebensgeist, Spannkraft, Qual der Materie«. Aber der menschliche Geist, der sowohl *Shiva* wie *Shakti* reflektiert, kann beide nicht so kennen, wie sie wirklich sind, bis er von den Unvollkommenheiten (*mala* = Schmutz) gereinigt ist, mit denen er auf geheimnisvolle Weise beschmutzt worden ist. Dasselbe scheint im wesentlichen auf den Marxismus zuzutreffen, denn auch der Marxismus hat seinen *Shiva*

und seine *Shakti: Shiva*, die unabänderlichen Gesetze, die die Natur beherrschen, die Gesetze der Dialektik, und *Shakti*, das lebendige Wirken dieser Gesetze in der sich bewegenden und lebendigen Materie. In seinem dialektischen Denken ist der Geist der wahre Spiegel der dialektischen Operationen des ewigen »dialektischen« Gesetzes im äußeren Universum.

»Die Dialektik, die sogenannte *objektive*, herrscht in der ganzen Natur, und die sogenannte subjektive Dialektik, das dialektische Denken, ist nur Reflex der in der Natur sich überall geltend machenden Bewegung in Gegensätzen, die durch ihren fortwährenden Widerstreit und ihr schließliches Aufgehen ineinander, respektive in höhere Formen, eben das Leben der Natur bedingen.« [12]

Was also ist mit dem menschlichen Geist fehlgegangen, da er es doch ganz offensichtlich nicht vermocht hat, den unvermeidlichen Verlauf, den die Geschichte nehmen muß, vermittels der Gesetze der Dialektik abzuleiten? In der *Theorie* gibt der Marxismus keine klare Antwort auf dieses Problem; in der Praxis macht er es seinen Anhängern bis zum Überdruß klar, wenn sie »unrichtig« denken. Unrichtig denken heißt, nicht im Einklang mit der Natur denken, denn die Gesetze des Denkens und die Naturgesetze sind notwendig in Übereinstimmung, wenn sie *richtig* gewußt werden. Hier deutet Engels an, daß in unserem gegenwärtigen Zustand der evolutionären Entwicklung es keinem Menschen möglich ist, die Zeichen des dialektischen Gesetzes, wie es sich in der Geschichte offenbart, »richtig« zu lesen; und wenn die Geschichte so streng bestimmt ist, wie die Kommunisten es uns glauben machen wollen, wenn unser subjektives Denken und die objektive Welt tatsächlich »denselben Gesetzen unterstehen« und wenn diese sich im Letzten in ihren Resultaten nicht widersprechen können, sondern übereinstimmen müssen, warum kann dann der Mensch, der das dialektische Denken in seinem Geist, der doch lediglich ein Spiegel des dialektischen Wesens der Natur ist, völlig beherrscht, anscheinend keinen zusammenhängenden Aktionsweg planen, einen Weg, der unweigerlich in Übereinstimmung mit der gemäß der marxistischen Definition sich unerbittlich auf die klassenlose Gesellschaft zubewegenden Natur selbst wäre? Die Antwort scheint die zu sein: wiewohl die Naturgesetze (gleichviel ob naturwissenschaftliche oder historische) gewußt werden können, so kann doch in einer bestimmten historischen Revolutionssituation niemand – außer vielleicht ein Lenin,

der die Gesetze der gesellschaftlichen Dialektik in all ihrer Aktualität vollendet beherrscht hat – genügend sicher sein, mit ihnen in Einklang zu stehen, um sich ihrer bedienen zu können. Es kann sich ja nicht darum handeln, daß der Mensch seinen eigenen Willen der Natur und der Gesellschaft, die ein Teil der Natur ist, auferlegt, denn, wie Engels sagt,

»werden wir bei jedem Schritt daran erinnert, daß wir keineswegs die Natur beherrschen, wie ein Eroberer ein fremdes Volk beherrscht, wie jemand, der außer der Natur steht – sondern daß wir mit Fleisch und Blut und Hirn ihr angehören und mitten in ihr stehen, und daß unsere ganze Herrschaft über sie darin besteht, im Vorzug vor allen andern Geschöpfen ihre Gesetze erkennen und richtig anwenden zu können.« [13]

Das scheint die Crux zu sein: Durch richtiges dialektisches Denken können die Naturgesetze erkannt werden, die alle dem großen Gesetz der dialektischen »Durchdringung der Gegensätze« gehorchen. Doch kann nur ein revolutionäres Genie sozusagen eine Beschleunigung des historischen Gesetzes bewirken. Richtiges Denken bedeutet, den historischen Prozeß so, wie er sich tatsächlich abspielt, genau zu reflektieren, und das führt zu »richtigem« Handeln, also Handeln in Harmonie mit dem Lauf der Natur selbst. Darin besteht die wirkliche Freiheit, und nicht darin, daß der Mensch versucht, seinen Willen der Natur aufzuerlegen. In der Tat ist gerade das die größte Sünde, und in der praktischen Politik ist es die Sünde der Bourgeoisie, welche den *unvermeidlichen* zielstrebigen Lauf der Natur behindert, indem sie versucht, bereits veraltete Gesellschaftsformen weiter zu pflegen.

Das dialektische Gesetz von den Gegensätzen gilt genauso für die Geschichte wie für die Naturwissenschaft, aber nach ihm gibt es keine *absoluten* Gegensätze, denn »Positiv und Negativ schließen einander nicht absolut aus«, wie »ebenso jedes organische Wesen in jedem Augenblick dasselbe und nicht dasselbe ist« [14]. Das scheint genau die gleiche Denkweise zu sein, wie jene, aus der solch typische Stellen in den Upanishaden hervorgingen, wie etwa:

Es bewegt sich. Es bewegt sich nicht.
Es ist fern und es ist nahe.
Es ist in all diesem,
und es ist außerhalb von all diesem.

oder:

In blinde Dunkelheit treten die ein,
die das Nicht-Werden verehren;
in noch größere Finsternis treten die ein,
die sich am Werden freuen.[15]

Alle Dinge sind zu allen Zeiten gleichzeitig identisch und doch nicht identisch mit sich selbst; die Gegensätze mögen zwar absolut scheinen, durchdringen sich jedoch gegenseitig und werden sich unter gänzlich günstigen Umständen gegenseitig aufheben, wodurch sie eine neue und vollständig andere Art der Existenz hervorbringen: das ist es, was Engels den »qualitativen Sprung« nennt.

Eine solche Situation sahen Marx und Engels in der Klassenstruktur der Gesellschaft des 19. Jahrhunderts. In diesem Falle sind die Gegensätze das Proletariat und der Privatbesitz. Im dialektischen Denken bedeutet das aber, daß sich die beiden in einem gewissen Sinne durchdringen und daß schließlich die negativen und positiven Pole sich gegenseitig in einer Explosion vernichten werden, die eine qualitative Änderung in einen höheren Gesellschaftstyp bewirkt. Marx und Engels formulieren dieses aktuellste aller Gegensatzpaare (vgl. Sanskrit *dvandvas*) in dem wenig gelesenen Werk »Die Heilige Familie« wie folgt:

»Das Privateigentum als Privateigentum, als Reichtum, ist gezwungen, sich selbst und damit seinen Gegensatz, das Proletariat, im Bestehen zu erhalten. Es ist die positive Seite des Gegensatzes, das in sich selbst befriedigte Privateigentum.

Das Proletariat ist umgekehrt als Proletariat gezwungen, sich selbst und damit seinen bedingenden Gegensatz, der es zum Proletariat macht, aufzuheben. Es ist die negative Seite des Gegensatzes, seine Unruhe in sich, das aufgelöste und sich auflösende Privateigentum.« [16]

Proletariat und Privatbesitz sind Gegensätze, bilden aber ein einziges Ganzes. Sie sind positive und negative Spannungen in der menschlichen Gesellschaft, ihr Yang und ihr Yin. Sie sind die gegensätzlichen Aspekte einer einzigen Sache, die mit sich selbst in Fehde liegt, und die Spannung, die sie hervorrufen, muß zu einer Explosion führen: »Eine Umwälzung muß in der Produktions- und in der Verteilungsweise stattfinden.«[17] Der Widerspruch der Gegensätze muß sich in einer Synthese auflösen, eine qualitative Veränderung muß stattfinden. »Durch die Natur der Sache« vollzieht das Proletariat »das Urteil, welches das Pri-

vateigentum durch die Erzeugung des Proletariats über sich selbst verhängt. ... Wenn das Proletariat siegt, so ist es dadurch keineswegs zur absoluten Seite der Gesellschaft geworden, denn es siegt nur, indem es sich selbst und sein Gegenteil aufhebt. Alsdann ist eben sowohl das Proletariat, wie sein bedingender Gegensatz, das Privateigentum, verschwunden.«[18]

An dieser bemerkenswerten Stelle, wo wir den dialektischen Materialismus auf konkrete soziale Zustände bezogen sehen, werden wir unvermeidlich an die ganz ähnliche Aktionsart erinnert, durch die »Erleuchtung« oder »Befreiung« erlangt wird. Das fundamentale Gegensatzpaar ist für den Hindu das subjektive Ich und das objektive Nicht-Ich, d. h. die beobachtbare Welt der Sinnesobjekte. Erleuchtung tritt erst dann ein, wenn dieses Gegensatzpaar überwunden ist, und es findet ein qualitativer Sprung statt, in dem beide aufgehoben und in eine völlig neue Existenzform eingeschmolzen werden, in der es kein »Ich« und kein »Mein« gibt, sondern in der Subjekt und Objekt im »Selbst« transzendiert werden. Dann sieht sich der Yogin als »in allen Dingen seiend und alle Dinge in ihm seiend«[19], er hat eine neue Synthese errungen, in der alle Gegensätze vollständig verschmolzen sind. So wenden Marx und Engels die Theorie, durch die der Yogin die Umwandlung des Bewußtseins erklärt, die der »Befreiung« folgt, als ein universales und unwandelbares Gesetz auf das gesamte stoffliche Universum an. Der Widerspruch zwischen Privatbesitz und Proletariat ist nur das letzte von zahllosen Gegensatzpaaren, die der ganzen Natur inhärent sind, und die Auflösung *dieses* Widerspruches resultiert, wie im Falle des Yogin, in einer »Befreiung«, nun aber in der Befreiung nicht einfach eines Individuums, sondern der gesamten menschlichen Gesellschaft. Yoga ist die Mystik des Individuums, der dialektische Materialismus die Mystik der Masse.

Für den Yogin gibt es keine Befreiung, wenn er sich nicht über die Gegensätze erhebt. Die fundamentalsten sind *kama-krodha* (Begehren und Zorn) und *raga-dvesa* (Liebe und Haß), d. h. Anziehung und Abstoßung. Ganz ähnlich ist auch für Engels diese Zweiheit grundlegend für alle Dialektik und somit alle Materie: »In dem Wechselspiel von Attraktion und Repulsion besteht alle Bewegung.«[20] Für den Yogin kann die Befreiung des Mikrokosmos, des Menschen, nicht erreicht werden, bis der in der

dvandva *raga-dvesa* enthaltene Widerspruch aufgelöst ist, während für den Marxisten die makrokosmische Befreiung, d. h. die Befreiung der Gesellschaft von ihren Widersprüchen nicht erreicht werden kann, bis die Liebe-Haß-Beziehung zwischen dem Proletariat und dem Privatbesitz in einer höheren Synthese, die beide vernichtet, aufgehoben ist. Das ist die wahre Freiheit des Menschen, denn die Freiheit ist nur die Kehrseite der Notwendigkeit, und ihr notwendig beigegeben.

Hier werden wir wieder mit Nachdruck an eine andere östliche Religion erinnert, diesmal der *Mahayana*-Buddhismus, in dem das Absolute und das Relative *(nirvana* und *samsara)* sich gegenseitig vollständig durchdringen in Entsprechung zum marxistischen Dogma von der Durchdringung der Gegensätze.

Dr. Conze schreibt: »Wenn alles das gleiche ist, dann ist auch das Absolute identisch mit dem Relativen, das Unbedingte mit dem Bedingten, *nirvana* mit *samsara.* Eine praktische Folge davon ist, daß die Bodhisattvas darauf ausgehen, ein *nirvana* zu erreichen, das *samsara* nicht ausschließt. Gewöhnliche Menschen wählen das *samsara*, die Schüler und Pratyekabuddhas wollen in das *nirvana* entweichen. Die *Bodhisattvas* verlassen die samsarische Welt nicht, aber sie kann sie nicht länger beflecken.

Wahres Wissen muß sich über die Dualität von Subjekt und Objekt, von Bejahung und Verneinung, erheben. Sein ist das gleiche wie Nicht-Sein, ›ja‹ und ›nein‹ sind beide gleichermaßen wahr und unwahr, und alles ist mit seiner eigenen Verneinung identisch. Wenn Feststellungen gemacht werden müssen, sind sich selbst widersprechende Sätze diejenigen, die am ehesten die Wahrheit dessen, was tatsächlich ist, enthüllen.« [21]

Kein Wunder, daß Engels die Buddhisten als ebenbürtige Vorläufer ansah. Denn was Dr. Conze über den Mahayana-Buddhismus sagt, trifft genau so auf den Marxismus zu, und Engels formuliert dieselbe Theorie von dem, was man paradox (das heißt »dialektisch«) nur »absoluten Relativismus« nennen kann, wie folgt:

»Man weiß, daß diese Gegensätze nur relative Gültigkeit haben, daß das für jetzt für wahr Erkannte seine verborgene, später hervortretende falsche Seite ebensogut hat, wie das jetzt als falsch Erkannte seine wahre Seite, kraft deren es früher für wahr gelten konnte; daß das behauptete Notwendige sich aus lauter Zufälligkeiten zusammensetzt und das angeblich Zufällige die Form ist, hinter der die Notwendigkeit sich birgt ...« [22]

So sagt auch die *Brhadaranyaka-Upanishade:* »Die ersten und letzten Silben sind Wahrheit. In der Mitte ist Unwahrheit. Diese Unwahrheit ist auf beiden Seiten von Wahrheit eingefaßt; sie hat am Wesen der Wahrheit selbst Anteil.«[23]

Der dialektische Materialismus ist somit eine neue Darstellung in westlichen und hegelianischen Ausdrücken jenes Typs des östlichen Pantheismus, für den die Upanishaden und der *Mahayana*-Buddhismus die besten Beispiele bieten und deren Grundgedanke die Identität der Gegensätze ist. Mit den Upanishaden teilt er sodann die Ansicht, daß die Materie oder die Natur ständig im Fluß, daß aber dieser Fluß selbst durch ein unwandelbares Absolutes bedingt ist, *brahman* im Falle der Upanishaden, das Naturgesetz im Falle von Engels: »Die Form der Allgemeinheit in der Natur ist Gesetz, und niemand mehr als die Naturforscher führen die Ewigkeit der Naturgesetze im Mund.« Daraus folgt genau wie in den Gedankengängen der Upanishaden, daß »alle wahre Naturerkenntnis Erkenntnis von Ewigem, Unendlichem und daher wesentlich absolut (ist)«[24]. Die Naturgesetze, unveränderlich und absolut wie sie sind, müssen somit den ganzen Verlauf des samsarischen Fließens, das von ihm abhängt, vorausbestimmen. Deswegen kann es wahre Freiheit oder Befreiung nur für den geben, der seinen individuellen Willen dem Gesamtzweck der Natur selbst angleicht:

»Nicht in der geträumten Unabhängigkeit von den Naturgesetzen liegt die Freiheit, sondern in der *Erkenntnis (jnana!)* dieser Gesetze, und in der damit gegebenen Möglichkeit, sie planmäßig zu bestimmten Zwecken wirken zu lassen. ... Freiheit des Willens heißt daher nichts anderes, als die Fähigkeit, mit Sachkenntnis entscheiden zu können. Je *freier* also das Urteil des Menschen in Beziehung auf einen bestimmten Fragepunkt ist, mit desto größerer *Notwendigkeit* wird der Inhalt dieses Urteils bestimmt sein, während die auf Unkenntnis *(avidya!)* beruhende Unsicherheit, die zwischen vielen verschiedenen und widersprechenden Entscheidungsmöglichkeiten scheinbar willkürlich wählt, eben dadurch ihre Unfreiheit beweist, ihr Beherrschtsein von dem Gegenstande, den gerade sie beherrschen sollte. Freiheit besteht also in der auf Erkenntnis und Naturnotwendigkeiten gegründeten Herrschaft über uns selbst und die äußere Natur; sie ist damit notwendig ein Produkt der geschichtlichen Entwicklung.«[25]

Hier haben wir offensichtlich die Antwort auf die Frage, die wir früher stellten: warum kann der Mensch, der das dialektische Denken in seinem Geist völlig gemeistert hat, der ja nur der Spiegel des dialektischen

Wesens der Natur ist, nicht einen zusammenhängenden Aktionsweg planen, der unfehlbar in Übereinstimmung mit der Natur selber ist? In dem soeben zitierten Passus von Engels finden wir die Antwort: er kann es, zum mindesten in der Theorie, aber nur, wenn er durch Wissen frei gemacht worden ist (vgl. Sanskrit *jnana-mukta*), das heißt, durch die intuitive Kenntnis der Gesetze, die die Natur und die Geschichte beherrschen, vom gesamten samsarischen historischen Prozeß befreit worden ist. Und genau wie die Kenntnis der höheren Stadien des Bewußtseins es dem Yogin ermöglicht, in die Geheimnisse der samsarischen Welt einzudringen, so verleiht die Kenntnis der Naturgesetze den »befreiten« Marxisten die Macht, auf definitive Ziele hinzuarbeiten, da dies die Ziele sind, die die Natur selbst will, denn »die Natur (kann) nicht unvernünftig und die Vernunft nicht widernatürlich sein«[26].

Aber der »freie« oder »befreite« Mensch, wie ihn Engels versteht, ist vom *mukta* der indischen Tradition sehr verschieden; denn der Marxismus nimmt zwar eine Dialektik an, die der der Hindus sehr ähnlich ist und deren Hauptgrundsatz ist, daß die Natur von den dialektischen Spannungen zwischen Gegensätzen abhängt, sieht aber die endgültige Freiheit von den Gegensätzen nicht als eine qualitative Änderung von einer zeitlichen und »dualistischen« Existenzform in eine ewige. Vielmehr sieht er sie als einen qualitativen Sprung hier auf Erden von einer von den historischen Gegensätzen Privatbesitz und Proletariat besessenen Gesellschaft in das irdische *nirvana* der klassenlosen Gesellschaft, auf die sich die gesamte Natur, die gesamte Geschichte mit unausweichlicher Zielstrebigkeit zubewegt hat, seit Leben auf Erden besteht. Und das geschieht kraft »unbesiegbarer Notwendigkeit«[27].

Wenn man somit den dialektischen Materialismus gegen den Hintergrund der östlichen Religionen betrachtet, kann man sagen, daß er das Zentrum des intellektuellen Weltbilds vom Individuum auf die menschliche Gesellschaft verschiebt, vom Mikrokosmos auf den Makrokosmos, von einem persönlichen zeitlosen *nirvana* auf ein irdisches *nirvana* hier und jetzt, und genau so wie der befreite Yogin die Unendlichkeit erfahren und *wissen* kann, so kann der Kollektivmensch im dialektischen Materialismus die Unendlichkeit durch ihren Gegensatz, die Endlichkeit, kennen, denn:

»Wie die Unendlichkeit des erkennbaren Stoffs aus lauter Endlichkeiten sich zusammensetzt, so setzt sich auch die Unendlichkeit des absolut erkennenden Denkens zusammen aus einer unendlichen Anzahl endlicher Menschenköpfe, die neben- und nacheinander an dieser unendlichen Erkenntnis arbeiten.« [28]

So kann also die Materie, ewig, unendlich, unzerstörbar, sich durch ihre eigene Reflexion erkennen, und der menschliche Geist wird begriffen als all das »richtige« Denken, das seit der Morgendämmerung des Bewußtseins auf diesem Planeten stattgefunden hat, bis das Bewußtsein selber wieder ausgelöscht wird. Doch ist das noch nicht alles, denn:

»Es ist ein ewiger Kreislauf, in dem die Materie sich bewegt, ein Kreislauf, der seine Bahn wohl erst in Zeiträumen vollendet, für die unser Erdenjahr kein ausreichender Maßstab mehr ist, ein Kreislauf, in dem die Zeit der höchsten Entwicklung, die Zeit des organischen Lebens selbst- und naturbewußter Wesen ebenso knapp bemessen ist wie der Raum, in dem Leben und Selbstbewußtsein zur Geltung kommen; ein Kreislauf, in dem jede endliche Daseinsweise der Materie, sei sie Sonne oder Dunstnebel, einzelnes Tier oder Tiergattung, chemische Verbindung oder Trennung, gleicherweise vergänglich, und worin nichts ewig ist als die ewig sich verändernde, ewig sich bewegende Materie und die Gesetze, nach denen sie sich bewegt und verändert. Aber wie oft und wie unbarmherzig auch in Zeit und Raum dieser Kreislauf sich vollzieht; wieviel Millionen Erden und Sonnen auch entstehen und vergehen mögen, wie lange es auch dauern mag, bis in einem Sonnensystem nur auf *einem* Planeten die Bedingungen des organischen Lebens sich herstellen; wie zahllose organische Wesen auch vorhergehn und vorher untergehn müssen, ehe aus ihrer Mitte sich Tiere mit denkfähigem Gehirn entwickeln und für eine kurze Spanne Zeit lebensfähige Bedingungen vorfinden, um dann ohne Gnade ausgerottet zu werden – wir haben die Gewißheit, daß die Materie in allen ihren Wandlungen ewig dieselbe bleibt, daß keins ihrer Attribute je verlorengehn kann, und daß sie daher auch mit derselben eisernen Notwendigkeit, womit sie auf der Erde ihre höchste Blüte, den denkenden Geist, wieder ausrotten wird, ihn anderswo und in anderer Zeit wieder erzeugen muß.« [29]

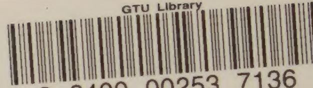
Das ist das großartige Schema, gemäß welchem die geistträchtige Materie in Einklang mit ihrem eigenen ewigen Gesetz handelt, ihrem eigenen *sanatana dharma.* Aber diesem großen östlichen Gedankengebilde fügen Marx und Engels ein Ziel und einen Zweck bei, den die Religionen des Ostens nie hätten hervorbringen können: Auf diesem Planeten muß der letzte aller unserer irdischen Widersprüche gemäß der unbesiegbaren Notwendigkeit, die die Natur selbst auferlegt hat, aufgelöst werden, und wenn einmal der Privatbesitz und das Proletariat sich gegenseitig liquidiert haben, wird nur noch eine monolithische und unveränderliche Ge-

sellschaft bestehen, die im Einklang mit dem Naturgesetz steht. Es wird sich nicht mehr darum handeln, daß Individuen »*brahman* werden«[30], die gesamte menschliche Gesellschaft wird ihr *brahma-nirvana* hier auf Erden genießen.

(Aus dem Englischen übersetzt von Philipp Wolff-Windegg)

Die Werke von Friedrich Engels sind nach den folgenden Ausgaben zitiert: *Anti-Dühring*, Zürich 1904 *(AD)*; *Dialektik der Natur*, Berlin 1959 *(DN)*; *Ludwig Feuerbach*, Stuttgart 1895 *(LF)*; Karl Marx und Friedrich Engels, *Die Heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik*, Stuttgart 1920 *(HF)*.

[1] *Brhadaranyaka Upanisad* 1. 4. 6. – [2] Ebd. 3. 10 (6). – [3] *DN* S. 314. – [4] *Bhagavad-Gita* 12, 3. – [5] *AD* S. 47. – [6] Ebd. S. 27. – [7] *HF* S. 235. – [8] *DN* S. 207. – [9] Ebd. S. 221. – [10] Ebd. S. 216. – [11] *Paramarthasara* ed. L. Silburn, Paris 1957, S. 29. – [12] *DN* S. 224. – [13] Ebd. S. 191. – [14] *AD* S. 28. – [15] *Isa Upanisad* 5, 12. – [16] *HF* S. 130. – [17] *AD* S. 187. – [18] *HF* S. 132. – [19] *Bhagavad-Gita* 6. 29. – [20] *DN* S. 64. – [21] In R. C. Zaehner, *The Concise Encyclopedia of Living Faiths*, London/New York 1959, S. 317. – [22] *LF* S. 40. – [23] *Brhadaranyaka Upanisad* 5. 5. 1. – [24] *DN* S. 249. – [25] *AD* S. 136. – [26] *DN* S. 236. – [27] *AD* S. 184.– [28] *DN* S. 249. – [29] Ebd. S. 28. – [30] *Bhagavad-Gita* 5, 24: 6, 27: 18: 54.



PERMANENT 3 DAY RESERVE

JUN 26 '81

JUL 9 – '81

JUL 6 – '81